

Archiv
für Reformationsgeschichte

HERAUSGEBER - EDITORS

Gerhard Ritter

Harold J. Grimm

Roland H. Bainton

Heinrich Bornkamm

JAHRGANG 43 · 1952 · HEFT 1

C. BERTELSMANN VERLAG

Archiv für Reformationsgeschichte

Internationale Zeitschrift

zur Erforschung der Reformation und ihrer Weltwirkungen. Herausgegeben im Auftrag des Vereins für Reformationsgeschichte und der American Society for Reformation Research

An International Journal

concerned with the history of the Reformation and its significance in world affairs. Published under the auspices of the Verein für Reformationsgeschichte and the American Society for Reformation Research

HERAUSGEBER - EDITORS

Gerhard Ritter - Harold J. Grimm - Roland H. Bainton - Heinrich Bornkamm

REDAKTION - ASSISTANT EDITOR

Erich Hassinger

INHALT

Jahrgang 43, Heft 1

- Erasmus' Bedeutung für die Entwicklung des geistigen Lebens in den Niederlanden. Von J. Lindeboom, Prof. der Kirchengeschichte an der Rijks-Universität Groningen 1
- The Subordination of Philosophy to Rhetoric in Melancthon: A Study of his Reply to G. Pico della Mirandola. By Quirinus Breen, Prof. of History, University of Oregon 13
- Theologischer Standort fürstlicher Räte im sechzehnten Jahrhundert. Neue Quellen zum Wormser Vergleichsgespräch 1540/41. Von Dr. Walter Lipgens, Köln-Lindenthal 28
- Aspects of Intellectual Transition among the English Parish Clergy of the Reformation Period: A Regional Example. By A. G. Dickens, Prof. of History in the University College Hull 51
- Biblizismus und natürliche Theologie in der Gewissenslehre des englischen Puritanismus. Von Martin Schmidt, Prof. der Kirchengeschichte an der Kirchlichen Hochschule Berlin. Zweiter Teil 70
- Forschungsberichte:
1. Survey of Periodical Literature in the United States, 1945-1951. Assembled by Roland H. Bainton, Prof. of Church History, Yale University 88
 2. Buceriana. Von Robert Stupperich, Prof. der Kirchengeschichte an der Universität Münster/Westf. 106
- Buchbesprechungen 107
- Zeitschriftenschau. Von Hermann Witte, Stadtschulrat a. D., Göttingen, und Erich Hassinger, Dozent der Geschichte an der Universität Freiburg 140

Erasmus' Bedeutung für die Entwicklung des geistigen Lebens in den Niederlanden¹⁾

Von J. Lindeboom

Erasmus gehört der ganzen gebildeten Welt, und wenn je ein Land, eine Stadt besondere Ansprüche auf ihn erheben könnte, so wäre es an erster Stelle wohl die Schweiz, so wäre es Basel, wo er, ungeachtet seiner getäuschten Hoffnungen, der größten Anerkennung teilhaftig geworden ist und die besten Freunde gefunden hat. Damit sei nicht gesagt, daß nicht auch die Niederlande gewisse Ansprüche auf ihn geltend machen könnten, und daß sein Vaterland nicht die Worte des Horaz anwenden dürfte: „Non sine me tibi partus honos“. Selbst aber hat er in einem Schreiben an Petr. Manius v. J. 1520 bezeugt: „Es scheint mir von geringer Wichtigkeit zu sein, wo einer geboren ist; meines Erachtens ist es eitler Ruhm, wenn eine Stadt oder Nation stolz darauf ist, einen Mann erzeugt zu haben, der kraft eigener Anstrengung und nicht vermöge der Hilfe seines Vaterlandes die Gipfel der Größe und des Ruhmes erreicht hat.“²⁾

Wenn ich also als Thema meines Vortrages „Erasmus' Bedeutung für die Entwicklung des geistigen Lebens in den Niederlanden“ gewählt habe, so ist das nicht geschehen, um ihren großen Sohn etwa für sie in Anspruch zu nehmen. Soll er auch anfangs und bisweilen von „Hollandia patria mea“ geredet haben, so hat er doch auch gesagt: „Alle die eingetreten sind in die heilige Gemeinschaft der Musen, sind meiner Ansicht nach Söhne eines Vaterlandes.“ So schrieb er 1519.³⁾ Zwar hat er in späteren Jahren sich anders geäußert; dann paraphrasiert er in seinem „De amabili ecclesiae concordia“ den 84. Psalm: „Quam dilecta tabernacula tua“, und bezeugt, daß es außerhalb der Kirche keine Hoffnung auf wahres Glück geben kann. Aber gerade hier, in diesen beiden Äußerungen über das alle Grenzen aufhebende Wesen der Kirche und der klassischen Bildung begegnen uns die zwei Kulturfaktoren, die seinen Charakter

¹⁾ Vortrag gehalten in der Historischen und Antiquarischen Gesellschaft zu Basel.

²⁾ Opus Epistolarum Des. Erasmi Rotterod., Tom. IV, Oxoniae 1922, p. 354. ³⁾ Ib., Tom. III, Ox. 1913, p. 511 (an L. Ruzeus).

bestimmt haben: Christentum und Antike, Evangelium und bonae litterae. Den zweiten will ich hier jetzt beiseite lassen; das Studium der Antike ist ausgesprochen internationalen Charakters, zeigt in den verschiedenen Ländern und Nationen nur geringe Verschiedenheiten, und in der Wertschätzung des Erasmus philologus sind alle einig, wenn auch England vielleicht am meisten diesen Großmeister der bonae litterae geehrt hat — gibt es wohl ein altes „College“ in Oxford oder Cambridge, wo das Bildnis des Erasmus fehlt? Aber mit den religiösen Einflüssen liegt die Sache anders; Theologie und christliches Leben haben in den verschiedenen Ländern verschiedene Färbungen, und auch Erasmus' *Philosophia christiana*, seine christliche Bildungsreligion hat hier und dort besondere Prägung erhalten und abweichende Einflüsse geübt. Die Entwicklung des erasmianischen religiösen Ethos ist nun gerade in den Niederlanden überaus wichtig gewesen.

Besser als mit dem von ihm selbst angewendeten Ausdruck „*Philosophia christiana*“ — das Wort *Philosophia* hat nun einmal heutzutage eine andere Bedeutung erhalten — wird Erasmus' religiöse Persönlichkeit mit dem Terminus „Biblischer Humanismus“ umschrieben. Daß er als ergebener Priester dem Dienste des Humanismus geweiht war, ist eine alte und nie in Abrede gestellte Wahrheit. Anders steht es — besser: hat es jahrhundertlang gestanden — mit der Wertschätzung seines christlich-religiösen Standpunktes, und längere Zeit war es für viele eine offene Frage, ob sein Standpunkt überhaupt als christlich bezeichnet werden könnte; die verschiedenartigsten Urteile über die Religion des Erasmus lassen sich zusammentragen. „Einen Feind aller Religion und einen sonderlichen Feind und Widersacher Christi“ hat Luther ihn genannt, der ihm auch einen Platz im rein heidnischen Humanistenlande anwies als „ein vollkommenes Konterfeit und Ebenbild Luciani“. Von römischer Seite hat man ihn bisweilen (nicht immer!) als den Erzketzer verworfen, der das Ei gelegt habe, welches von Luther ausgebrütet wurde. Reformation und Gegenreformation haben ihm bis heute den Vorwurf gemacht, nicht in die Kampfarena hinabgestiegen zu sein, weil es ihm nicht nur an Mut, sondern auch an Überzeugung gefehlt habe. In den letzten Dezennien jedoch hat man auch wieder den Blick bekommen für das ganz Eigne seiner religiösen Persönlichkeit und seines religiösen Standpunktes, das nicht mit den Maßstäben orthodox-reformatorischer oder integral-römisch-katholischer Überzeugung gemessen werden dürfe. Sein Eifer für die bonae litterae hat ihn zum Studium der Bibel in den Grundsprachen geführt; die Anregung seiner englischen Freunde —

Colet, Morus — hat ihn veranlaßt, nicht nur die äußere Gestalt, sondern auch den Inhalt der heiligen Schriften zu durchforschen und sich ihn zu eigen zu machen. War es eine Nachwirkung der „Devotio Moderna“ seines Vaterlandes und seiner jüngeren Jahre, welche diese endgültige Wendung mit veranlaßt haben? Man hat es gemeint, später in Zweifel gezogen, auch wieder bejaht. Jedenfalls bedeuten die Jahre um 1500, als auch sein „Euchiridion“ entstand, die bestimmte Wendung zur biblischen Frömmigkeit. Zwar hat er den Klassizismus nicht preisgegeben, die bonae litterae waren ihm aber vor allem gut, weil sie, wie Walter Köhler es treffend gesagt hat, zum Guten, zur Pietas führten.⁴⁾ Seinem Wesen nach bleibt diese Pietas bei Erasmus moralisch gefärbt, dem Dogmatischen und der metaphysischen Spekulation abgeneigt, mehr nach der Bergpredigt, den Gleichnisreden Jesu und dem Johannes-Evangelium als nach den Paulinischen Briefen hin orientiert, mit einem gewissen Mangel an Verständnis für die tiefsten Glaubensfragen, welche die großen Reformatoren bewegten, jedoch mit einer innigen Hineigung nach der christlichen Humanitas und den christlichen Haupttugenden, welche immer die Herzen der Frömmsten durchglüht haben: Reinheit, Sanftmut, Toleranz, Friedfertigkeit, Nächstenliebe, soziale Gesinnung. „Überall wohnt Christus, die Frömmigkeit kann unter jedem Kleide verborgen sein, wenn nur die Gesinnung nicht fehlt.“ Dazu kam — sowohl Erbschaft seiner klassischen Bildung wie Ergebnis einer früh-augustinischen Theologie — der Glaube an den Adel der menschlichen Natur.⁵⁾

In diesem letzten Punkt kam zur Äußerung, was ihn von Luther und den meisten Reformatoren trennen mußte, was die Brücke war, die ihn mit der römischen Kirche verbinden konnte: das Zusammentreffen der purificatio cordis durch den Glauben und die Zurüstung des Menschen durch den heiligen Geist einerseits und die opera caritatis andererseits. „Es gibt eine doppelte Gerechtigkeit“ — wir werden hier an Melanchthon erinnert —; „die erste ist die Unschuld, zu der wir durch Glauben und Taufe wiedergebracht werden, die zweite ist die Gerechtigkeit des Glaubens, der in der Liebe wirksam wird.“⁶⁾ Schließlich gilt

⁴⁾ Erasmus von Rotterdam als religiöse Persönlichkeit, Voordrachten gehouden ter herdenking van den sterfdag van Erasmus, 's Gravenhage 1936, S. 217.

⁵⁾ Vgl. J. Lindeboom, Erasmus, onderzoek naar zijn theologie en zijn godsdienstig gemoedsbestaan, Leiden 1909.

⁶⁾ Robert Stupperich, Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen, Leipzig 1936, S. 10.

Erasmus die Rechtfertigung doch nicht mehr als eine Anregung zur sittlichen Erneuerung.

Er hat mit diesen Überzeugungen nicht auf einem einsamen Posten gestanden. Er hatte seine Schüler; Pflug, Gropper und Wicelius, Bucer und Melancthon waren tief von ihm beeinflusst; selbst Calvin zeigte in dem Regensburger Religionsgespräch ein gewisses Verständnis dafür. Doch gehörte seinem katholischen Standpunkt die Zukunft nicht, weder auf reformatorischer Seite, noch im Bereich der römischen Kirche, die gerade in Erasmus' Tagen immer weniger katholisch und mehr römisch wurde.

So ging es in Deutschland, und in andern Ländern war die Lage nur wenig anders. Es wäre gewiß ganz überflüssig, wenn ich auseinandersetzte, wie groß der Einfluß von bestimmten Ideen des Erasmus auf die Überzeugungen Zwinglis gewesen ist. Ebenfalls ist es wohl bekannt, wie ein Anhänger wie Sebastian Castellio sich in Basel infolge seiner Überzeugungen in schwieriger Lage befunden hat — sei es auch, daß der religiöse Standpunkt Castellios bedeutend radikaler war als der seines Meisters. — Höchst merkwürdig war die Entwicklung der erasmianischen Ideen in England. Erasmus selbst verdankte seine Wendung zum biblischen Humanismus dem Einfluß seiner englischen Freunde; später, unter den Stuarts, hat dieser Humanismus diese Schuld vielfältig zurückbezahlt. Der hochkirchliche Anglikanismus, der sich im Gegensatz zum calvinistischen Puritanismus stets mehr breitgemacht hatte, stützte sich auf den Erasmianischen Gedanken vom freien Willen, von Katholizität und Verbundenheit mit der apostolischen Kirche. In England pflegt man den dogmatischen Unterbau des hochkirchlichen Anglikanismus als Arminianismus zu bezeichnen und entnimmt diesen Namen dem Widersacher des rigorosen Calvinismus in den Niederlanden Jac. Arminius. Aber gerade dieser Arminius und sein Arminianismus waren stark von erasmianischen Ideen beeinflusst. — In Frankreich gab es in den schrecklichen Wirren der Religionskriege und den damit verbundenen politischen Gegensätzen für erasmianische Toleranz keinen Raum; sein Einfluß hat sich im Vaterlande Guillaume Budés auf das Philologische beschränkt.

Und wie war es in den Niederlanden? Es sei mir gestattet, hierauf etwas ausführlicher einzugehen.

Vielleicht hat es kein Land gegeben, wo die sanften erasmianischen Lüfte von Mäßigung und Wohlwollen, von *purificatio mentis et ecclesiae*, von Toleranz und evangelischer Sanftmut mehr und länger geweht

haben als dort. Diese Aussage kann möglicherweise Staunen erregen. Im Auslande kennt man die Niederlande als Bastion eines rigorosen Calvinismus, prinzipiell allen Kompromissen abgeneigt, einer *ecclesia militans* in dogmatischer Rüstung, eben so fest gemauert im Worte Gottes wie der Katholizismus im Gehorsam gegen seine Kirche — kurz einer Religiosität, die von der erasmischen und ihrem Latitudinarismus grundverschieden ist, einer Lehre, die man wohl „pathetische Unmenschlichkeit“ genannt hat. Ich beabsichtige keineswegs, die große Bedeutung des reformierten Christentums in seiner calvinistischen Färbung zu verneinen; diese Bedeutung steht historisch längst fest. Daneben aber — wenn auch in eingeschränktem Rahmen — muß der erasmianischen Frömmigkeit, der erasmianischen Sozialgestaltung des Evangeliums Platz eingeräumt werden. Bevor wir aber der Frage nachgehen, wie und in welchem Umfang dieser erasmianische Einfluß in den Niederlanden gewirkt hat, müssen zwei Umstände ins Auge gefaßt werden.

An erster Stelle das verhältnismäßig späte Auftreten des Calvinismus in der nordniederländischen Geschichte. Erst im Jahre 1543 nähert die calvinistische Propaganda sich der südniederländischen Grenze; eine niederländische Übersetzung der *Institutio religionis christianae* wurde erst i. J. 1560 zu Emden gedruckt. Zwischen 1544 und 1560 haben calvinistische Prediger in dem heutigen Belgien gearbeitet, doch diese waren in der Mehrzahl Franzosen. Erst mit dem Erscheinen der *Confessio Belgica* im Jahre 1561 — Nachbildung der *Confessio Gallicana* — bekommt die Reformation in diesen Ländern ein ausgesprochen calvinistisches Gepräge, anfänglich nur im belgischen Süden, bald darauf aber auch im Norden. Die calvinistisch-reformierte Kirchenverfassung datiert vom Jahre 1568.⁷⁾

An zweiter Stelle erhebt sich die Frage: Gab es denn in den vorangehenden Jahren gar keine reformatorischen Bewegungen in diesen Ländern? Allerdings. Das Luthertum fand Anhänger, besonders im Osten, jedoch nur wenige: das spezielle Verhältnis, in welchem die lutherische Kirche zur Obrigkeit stand, nahm ihr alle Kraft und Möglichkeit zu missionarischer Wirksamkeit in einem Lande, wo die Regierung — die Habsburger — dem Katholizismus von Herzen zugetan war. Mächtig war in den Niederlanden, besonders im Norden, die demokratische Bewegung der Täufer, anfangs in ihrer enthusiastisch-revolutionären

⁷⁾ Vgl. J. Lindeboom, *De confessioneele ontwikkeling der Reformatie in de Nederlanden*, 's Gravenhage 1946.

Gestalt, später, nach dem Fall des Münsterschen Sionsreiches, zu einer puritanisch-weltflüchtigen Sekte umgebildet unter ihrem Führer, dem früheren friesischen Dorfgeistlichen Menno Simons. Im Vorübergehen sei gesagt: sie waren Erasmus' Freunde nicht, er wandte sich gegen ihren Staat und Kirche umstürzenden Fanatismus, aber er hat sich manchmal für die Verfolgten ins Mittel gelegt und um Schonung für die verführten Fanatiker gebeten. Übrigens ist der direkte und größtenteils auch der indirekte Einfluß des Erasmus auf diese meistens ungelehrten, oder wenig gebildeten Leute gering gewesen.

An diese völkische Bewegung reiht sich aber eine weit größere, breitere und tiefere Strömung, an welcher sich die Einwirkung der erasmianischen Ideen und Prinzipien viel deutlicher zeigt, nämlich die der älteren niederländisch-reformierten. Nah an die Bewegung der Täufer angelehnt finden wir zunächst die Gruppe der Sakramentariier, ebenso wie die Täufer meistens Leute aus den niederen Volksklassen, fanatisch gesinnt wie jene, aber ihren heftigen Grimm in aktivem Angriff mehr gegen das Sakrament des Altars als gegen das der Taufe richtend. Oft ist die Grenze zwischen Täufern und Sakramentariern schwer festzustellen. Aber im großen ganzen gehören diese Sakramentariier, die sich niemals zu einer Sekte umgebildet haben, der breiten reformatorischen Bewegung an, die man am besten mit dem Terminus „niederländisch-reformiert“ bezeichnen kann.

Reformiert war im allgemeinen die Abendmahlslehre dieser Partei, dem lutherischen substantiellen Realismus abgeneigt und sich zwischen zwinglischen Symbolismus — niederländischen Ursprungs! — und augustinischem Realismus bewegend. Hier zeigt sich schon eine deutliche Affinität zu Erasmus' Auffassung vom Abendmahl, die vielfach der des Augustinus nahesteht. Übrigens waren scharfe Begrenzung und Bestimmung ihrer dogmatischen Prinzipien ebensowenig ein Kennzeichen der Vertreter der niederländisch-reformierten Richtung, als dieses bei Erasmus der Fall war; das etwas Schillernde, Unbestimmte, dem Individualismus Raum Lassende ihrer Überzeugungen war zugleich das Anziehende und die Schwäche jenes humanistischen Standpunktes. Man könnte hier etwa eine Nachwirkung der undogmatischen *Devotio Moderna* vermuten, deren Einfluß doch wohl nicht spurlos an Erasmus — ihrem Schüler in Deventer und 's Hertogenbosch — vorübergegangen sein wird.⁸⁾ Weit tiefer als das reformierte Gepräge — obwohl viele Anhänger

⁸⁾ Albert Hyma, *The Brethren of the Common Life*, Grand Rapids (Mich.) 1950.

dieser Niederländisch-Reformierten später ohne Kampf und ohne Mühe in die calvinistisch-reformierte Kirche übergegangen sind — war aber das allgemeine Kennzeichen des Niederländischen Frömmigkeitstypus, der, nach der Bibel orientiert, reine Lehre, aber weit mehr reinen Wandel anstrebbend und einigermaßen gleichgültig den Zeremonien gegenüberstehend, der apostolischen Einfachheit nachstrebte. Den einfachen Glauben faßte man auf im Sinne der Zuversicht; seine Wirkung sollte durch Taten der Liebe betont werden. Aber dies alles war eben genau dasselbe wie der Geist des Erasmus, den er in zahlreichen Schriften kennbar gemacht hatte, der Geist des biblischen Humanismus, der die ältesten Urkunden des Christentums über alles schätzte in ihrer klassischen Einfachheit, Reinheit und Größe. Die Verbindung zwischen Theologie und Frömmigkeit, auf den Schlängelpfaden der Scholastik verlorengegangen, wurde so wiederhergestellt — zwar war es vielfach eine Laientheologie, aber gerade für eine Renaissance des Christentums nötig und nützlich. Humanistisch war hierbei nicht nur das Interesse an der Bibel in ihren Grundsprachen, sondern auch das naturrechtliche Element, das eine gute Anlage, eine Disposition zum christlichen Glauben in jedem Menschen voraussetzt, und infolgedessen ein gewisser Optimismus.

Erasmus schrieb lateinisch, aber nicht dadurch allein beschränkten sich diese Gedanken in ihrer Auswirkung auf einen beschränkten Kreis. Der biblische Humanismus fand an erster Stelle seine Anhänger in den Kreisen der Gebildeten, der studierten Priester, der Scholarchen, wohlhabenden Bürger, Magistratspersonen. Für die niederen Volksmassen war er zu wenig scharf bestimmt, auch zu wenig imstande, einen gewissen Fanatismus zu erregen; er entsprach nicht dem Bedürfnis apokalyptischer Zukunftserwartungen, bot den vom Papsttum Getrennten nicht die Umzäunung einer fest organisierten Kirche — ein individualistischer Zug schließlich war ihm nicht abzusprechen. Und doch hat der biblische Humanismus viele Anhänger gefunden, die sich besonders auf Erasmus stützten, dessen Werke sie lasen und dessen Ideen sie verbreiteten. Ich muß leider darauf verzichten, viele Namen zu nennen der gewesenen Priester, Scholarchen, Bürger, die als Anhänger einer national-reformierten Reformpartei sich zu den biblisch-humanistischen Ideen des Erasmus bekannten. Man kennt sie nicht im Auslande, man kennt sie kaum in Holland. Über die Ursachen dieser Unbekanntheit bald Näheres; ein Name soll jedoch vor allem genannt werden: der des Cornelius Hoen, Honius, der die von Zwingli herausgegebene „*Epistula christiana admodum*“ mit den Grundlagen der später so genannten

Zwinglischen Abendmahlslehre in die Schweiz trug. Honius und sein Kreis gehörten den niederländischen Erasmianern an. Diese Denomination ist nicht von gestern, sie stammt bereits aus den Zeiten der Reformation. Wenn der scholae rector in meinem Wohnort, Regnerus Praedinius, der dort zuerst die Sache der Reformation förderte, gefragt wurde, welcher Partei er angehörte, antwortete er: „Nenne mich Erasmist.“ — Weitere Namen sind die des Utrechter Scholarchen Hinne Rode, der den Brief des Honius zu Luther in Wittenberg und später zu Zwingli in Zürich trug — er war in den zwanziger Jahren „zwinglischer“ Pastor im Norden⁹⁾ —, des ehemaligen römischen Pfarrers Johannes Pistorius — er starb als erster nordniederländischer Märtyrer auf dem Scheiterhaufen¹⁰⁾ —, des Leidener Scholarchen Petrus Bloccius¹¹⁾, des „reformatore Gelriae“ Joh. Anastasius Veluanus, des Autors des vielgelesenen „Der Leken Wechwyser“, der als Superintendent in Bacharach sein Leben endete.¹²⁾ Viele Namen sind auch schon den Zeitgenossen unbekannt geblieben, weil ihre Schriften anonym erscheinen mußten.¹³⁾

Warum sind aber nicht nur die Namen, sondern auch die Werke und die Ideen vieler Erasmianer versunken und liegen trotz vielfacher Rehabilitierung noch oft in der Vergessenheit versunken? Der Ursachen sind viele. Die erasmianisch Gesinnten zählen nicht zu den leidenschaftlichen Parteimännern, die nur die Farben schwarz und weiß unterscheiden können — Erasmus und seine Richtung waren weder weiß noch schwarz! Für die Unterscheidung der Zwischenfarben braucht man ruhiges Urteil, und die Zeiten, in denen Reformation und Gegenreformation einander bis aufs Blut bekämpften, eigneten sich nicht zu besonnener Wertschätzung. Der Umstand, daß Freunde und Anhänger der erasmischen Ideen sich sowohl der reformatorischen Kirche zuwandten als auch dem Papst unterstellten, war für die Anerkennung des Erasmus wenig günstig. Erst die Nachwelt wagt es zu schätzen, was die Zeitgenossen parteisüchtig ablehnen, bisweilen verdammen. Das Urteil dieser Zeitgenossen aber wird der Nachwelt überliefert und bildet die

⁹⁾ Über ihn vgl. J. Lindeboom, *Het Bijbelsch Humanisme in Nederland*, Leiden 1913, S. 160—167; O. Clemen, *Hinne Rode in Wittenberg*, Basel, Zürich, *Zeitschr. f. Kirchengeschichte*, 18 (1897), S. 346—371.

¹⁰⁾ Über ihn vgl. J. W. Gunst, *Joh. Pistorius Woerdensis*, H. t. Heyde 1925.

¹¹⁾ Über ihn vgl. L. Knappert in *Theol. Tydschrift*, 38 (1904), S. 309—348.

¹²⁾ Über ihn vgl. *Bibliotheca reformatoria Neerlandica*, IV, 's Gravenhage 1906, S. 81—506.

¹³⁾ Eine Anzahl ihrer Werke sind herausgegeben in *Bibliotheca reformatoria Neerlandica*, I, 's Gravenhage 1903.

Grundlage traditioneller Wahrheit. Und im gleichen Maße, wie die Wortführer der integralen Parteien den Ton angeben, fallen die Werke der Vermittlungsmänner der Vergessenheit anheim. Von vielen Schriften erasmianischer Autoren sind mehrere Auflagen gedruckt worden, es sind aber nur wenige Exemplare erhalten geblieben.

Die Unionsbestrebungen endeten in Deutschland mit dem Regensburger Religionsgespräch von 1541; in den Niederlanden viel später, weil der eigentliche Kampf der extremen Parteien dort erst viel später angefangen hatte, etwa nach dem Trienter Konzil. Während vieler vorangehender Jahre aber konnten Versuche zur Einigung auf Grund der Vermittlungsarbeit des Erasmus in guter Hoffnung unternommen werden. Erasmus' religiöser Humanismus schien zur Vermittlung und zur Überwindung der Gegensätze berufen, auch weil seine Anhänger auf beide Lager verteilt waren und diese Lager einander noch nicht so schroff gegenüberstanden. Als dies endlich der Fall wurde, mußte der Ton des Friedens und des Wohlwollens verklingen. Übrigens — es ist kaum anzunehmen, daß er je stark genug gewesen wäre, um eine *ecclesia reformata militans* gegen das Papsttum zu begeistern.

Ist demnach der Einfluß des Erasmus infolge des ungestümen Religionskampfes, ohne Spuren zu hinterlassen, vorübergegangen und gehört er nur noch der Geschichte und ihrer Erforschung an? Keineswegs! Wir brauchen uns nur den Namen eines Mannes in Erinnerung zu rufen, der selbst an jenem Kampf in hervorragendem Maße teilgenommen und doch seine erasmianischen Ideale niemals völlig preisgegeben hat: den großen Namen Wilhelm von Oranien. Daß er Werke des Erasmus gelesen hat, ist nicht bewiesen, aber höchst wahrscheinlich. Gewiß ist er von erasmischem Geiste erfüllt gewesen. In seinen späteren Jahren hat er sich teils aus Überzeugung, teils aus politischen Gründen zum (übrigens gemäßigten) Calvinismus bekannt; seinen humanistischen Idealen ist er jedoch treu geblieben. Seine Unionsbestrebungen, bis in die letzten Jahre seines Lebens, atmen den toleranten Geist der frühen niederländischen Reformierten, und ebensooft, wie er die leidenschaftlichen calvinistischen Eiferer oft sich gegenüber fand, hat er den Umgang und die Hilfe der Mittelparteien gesucht. Ihm schwebte das Ideal eines Religionsfriedens auf der Grundlage der Religionsparität vor, und damit war er Irenikern wie Cassander in den südlichen Niederlanden, Michel l'Hôpital in Frankreich, Castellio in der Schweiz, Acontius und andern verwandt. Ihre Zahl war verhältnismäßig gering, der Flug ihrer Gedanken hoch. Wir dürfen dem 16. Jahrhundert keinen Vorwurf daraus

machen, daß ihre Gedanken keine genügende Entwicklung fanden, und daß es erst das vielgeschmähte 18. war, das sie zur vollen Geltung kommen ließ. Würde aber dieses Jahrhundert ihren Sieg bewirkt haben, wenn das 16. nicht bereits eine partielle Freiheit, eine partielle Toleranz verwirklicht hätte?

Widerstand und Aufstand sowohl in Frankreich wie in den Niederlanden wären ohne Erfolg geblieben, wenn die streitbaren Calvinisten, die begeisterten Prediger, die wohl organisierten und zusammenhaltenden reformierten Konsistorien nicht die Bahn gebrochen hätten. Aber auch in der reformierten Kirche waren die leidenschaftlichen Vertreter alttestamentlicher Theokratie nicht die einzigen geistigen Führer. Der niederländisch-reformierten Richtung war die Leitung entglitten, die Magistratspersonen, die einflußreichen Kaufleute, die meisten Männer von Wissenschaft und Kunst aber blieben den erasmianischen Ideen zugetan und bildeten eine mächtige Unterströmung, die sich der klerikalen Herrschaft, der Dominokratie, der exklusiven Leitung einer privilegierten Kirche widersetzte. Dieser Kampf war schwer und langwierig, und anfangs erlitten die Latitudinarii manche Niederlage. Theologisch war es ein Kampf zwischen neutestamentlicher Frömmigkeit und konfessioneller Starrheit; auf kulturellem Gebiet war es der Gegensatz einer freien Wissenschaft zum gebundenen Dogmatismus, allseitiger Lebensentfaltung zum rigorosen Puritanismus; politisch war es das Aufeinanderprallen bürgerlicher Freiheit und klerikaler Gebundenheit. Allerdings muß hierbei in Betracht gezogen werden, daß ökonomische Interessen, die Forderungen von Handel und Verkehr, die tolerante Haltung mit bestimmten; einem Lande wie den Niederlanden, das auf freien Verkehr und Handel angewiesen ist, nutzt keine Intoleranz. Es besteht ein gewisser Zusammenhang, eine soziologisch bestimmte Verbindung zwischen der Partei der Libertiner — Schimpfname für die erasmianisch Gesinnten — und den heutigen politisch Liberalen. Und ebenso wie religiöser Latitudinarismus zum Adiaphorismus führen kann, endet Liberalismus leicht in völligem Indifferentismus. Die Anerkennung dieses Zusammenhanges bedeutet aber keineswegs die Aufgabe der toleranten Prinzipien, welche stets mehr den ideologischen Unterbau der biblisch-humanistischen Lebenshaltung in der Republik der sieben Vereinigten Provinzen bildeten. Zwar erlitt diese noch eine schwere Niederlage in der Zeit der Dordrechter Synode, auf der Arminianer den integralen Calvinisten, erasmianischer freier Wille dem calvinischen *servum arbitrium*, antiklerikale Obrigkeit der theokratischen Führung

unterlagen. Aber innerhalb von zwei Dezennien waren die schroffen Gegensätze wieder bedeutend abgeschwächt, und allmählich wurde es in der Republik die tolerante Partei, welche den Lauf der Dinge bestimmte.

Unter denjenigen, die infolge der Dordrechter Entscheidung alle Wucht und Härte der Mißbilligung, Gefangenschaft und dauerndes Exil zu tragen hatten, war aber auch der Mann, der mehr als jeder andere Träger und Förderer des erasmianischen Geistes geworden ist: Hugo Grotius. Heutzutage ehrt man vor allem den Juristen, den Förderer der internationalen Rechtsidee; und auch hierin offenbart sich die Gedankenwelt des Erasmus. Seine eigene Zeit hat ihn aber wahrscheinlich mehr gekannt als den Theologen *par droit de conquête*, als den Autor des Buches „*De veritate christiana*“. Wenn ein Werk den erasmianischen Geist atmet und dazu beigetragen hat, diesen Geist lebendig zu halten, so ist es dieses in die Sprachen aller Völker übersetzte Buch gewesen. In seinem Vaterlande kamen in der holländischen Urform unzählige Drucke heraus. Vierzehnmal wurde es ins Englische, sechsmal ins Deutsche, fünfmal ins Französische übersetzt. Im Auslande war es besonders England, das die Erinnerung an diese Arbeit lebendig hielt; noch die letztvergangene Generation von Schülern bekam das Buch als Viatikum auf die Bildungsreise mit. Grotius war sich der Geistesverwandtschaft mit seinem großen Landsmann wohl bewußt. Als er noch einmal während seines Exils eine Rückkehr ins Vaterland versuchte, galt sein erster Gang in Rotterdam der vor kurzem dort errichteten ehernen Bildsäule des Erasmus.¹⁴⁾

Man hat gemeint, und von römisch-katholischer Seite hat man es oftmals wiederholt, Grotius sei als bekehrter Sohn der Mutterkirche verschieden. Dies ist reine Legende. Aber jede historische Legende hat ihren, wenn auch noch so geringen Teil Wahrheit. In dem Falle des Grotius besteht er in der Geisteshaltung, die ihn und seinen verehrten Meister am besten charakterisiert: im Katholizismus. In diesem Worte läßt sich zusammenschließen, was diese beiden großen Söhne derselben

¹⁴⁾ Vgl. die Aussage des Grotius in seiner „*Verantwoordingh van de wettelijke Regiering van Holland ende West. Vrieslant*“, von 1622, S. 22: „Obwohl die Mehrzahl der Prediger in diesen Ländern der Lehre der absoluten Prädestination anhängt, so gab es doch vom Anfang des Aufstandes her mehrere Prediger, viele Magistratspersonen und zahlreiche Bürger, die der entgegengesetzten Meinung zugetan waren — angesichts des hohen Ansehens, welches die Schriften Erasmi hier genießen, eine Selbstverständlichkeit.“

Heimat für das Geistesleben ihres Volkes und vieler anderer Völker bedeutet haben. Zwar soll man hierbei von irgendeiner theologischen oder kirchlichen Denomination absehen; der Sinn wird am besten klar, wenn wir es ersetzen durch jenes andere Wort, das heutzutage so guten Klang hat: Ökumenizität. Verstehen wir doch unter diesem Wort alle Bestrebungen, alle Tugenden, alle hohen Ideale, leider auch alle Mißerfolge, welche die geistige Lebenshaltung des Erasmus charakterisieren, und die ihren Einfluß auf sein Vaterland und das Volk seiner Herkunft geübt haben! Einmal hat Erasmus die Sanftmut, das Wohlwollen, die Mäßigung, eine allgemeine Durchschnittsbildung als typisch niederländische Eigenschaften gerühmt. Ist es ein zu günstiges Urteil? Er hat bisweilen auch anders, weniger günstig geurteilt — er hatte ein scharfes Auge für die Fehler seines Volkes —; nehmen wir darum diesmal seine Worte als seiner Überzeugung völlig adäquat. Aber diese Eigenschaften sind eben die typisch erasmianischen Tugenden, für welche er immer den Kampf geführt hat, die zwar nicht von ihm seinem Volke eingepflanzt sind, aber doch immer seinem Einfluß zu mannigfaltiger Entwicklung gediehen sind.

Abstract

The influence of Erasmus' religious range of ideas has been an important one, especially in the Netherlands, more particularly that of his biblical humanism, which is the most adequate reflection of what he himself called his "philosophia christiana". It was hardly dogmatically- or metaphysically- minded, but certainly biblically- minded. He thought more in terms of the Sermon on the Mount and the Gospel of St. John than of the Letters of St. Paul, with a strong moralistic tendency that strove after Christian and also after the generally human virtues of tolerance, peaceableness and love of one's neighbour. Roman Catholics as well as Protestants have followed him in this, not only in the Netherlands but also in England, where „Arminianism“ shows so many traits of Erasmus' ideas (the Dutch theologian, Arminius, may be considered as an indirect follower of Erasmus). One should not look upon the Netherlands as a bastion of Calvinism, as is so often done. Calvinism came much later in the Netherlands than the Erasmian persuasion, which we may as well call: Dutch Reformed; Dutch because of the after-effect of the *Devotio Moderna*; Reformed because of the doctrine of the Communion; besides humanistic through its interest in the Bible in the parent languages and through a certain degree of idealistic or optimistic anthropology. This persuasion found its adherents especially among the educated middle classes, magistrates and schoolmen. It long aimed at a reconciliation between the extreme Roman Catholic and Calvinistic parties; it was pushed into the background in the common struggle of these extreme parties. It was only the much maligned 18th century that with its toleration brought the realization of the Erasmian ideals. But in the Netherlands the authorities, the merchants, the men devoted to art and sciences, had joined

issue with Calvinistic exclusivism before this: latitudinarism fought against sectarianism, the liberal sciences against dogmatism, civil freedom against clerical lack of freedom. We should, however, not overlook the fact that Erasmianism was threatened by the dangers of adiaphorism and indifferentism. Should the question arise as to who was the most prominent representative of Erasmian religiosity, then Grotius must be mentioned; his "De veritate religionis christianae" originally written in Dutch and translated into every possible language, is the purest mirror of the Erasmian spirit.

The Subordination of Philosophy to Rhetoric in Melanchthon

A Study of his Reply to G. Pico della Mirandola

by *Quirinus Breen*

I.

The interaction of philosophy and rhetoric in the history of our culture is one which merits study. It is common for scholars to acknowledge the preëminence of Socrates, Plato, and Aristotle as philosophers over even high-minded, moderate rhetoricians or sophists like Isocrates. It is likewise acknowledged that there are deep-going differences between them on many issues. The differences stand out even after the best possible case has been made for the sophists. The points at issue are such as the superiority of aiming at the active or at the contemplative life; the desirability of making one's chief pursuit metaphysics or of making it good citizenship. The two divide on the question of the primacy of the word as thought or of the word as expression; that is, ideally does a word achieve its best use as a socially effective instrument for good, or does a word achieve its best use as a cue to the mind of man *qua* thinker? They differ in concept of the nature of man. That is, is man to be seen primarily as man-in-society, or primarily as the creature who understands things human and divine? The one idealizes the orator who expounds to society clearly, agreeably, and persuasively those precepts of good conduct which all men by nature know but do not implement for social use without the leader as orator. The other idealizes the thinker who inclines rather to distrust words, or if he trusts them tends to regard them as to be trusted only when philosophers use them. The philosopher stands appalled at the confidence of the leader-orator as he persuades society,

say, to found a government, because the orator seems to him not to have considered well what is the nature of order, or of justice, or of the requirements to be met by good rulers. The orator tends to scorn the philosopher as one who will never get anything done.

Let this suffice to show that there are real differences between philosophers and rhetoricians as such. The question of interaction is complicated by the fact that in every man there is something of both philosopher and rhetorician. The contemplator is not altogether devoid of activist interests. The orator has his moments of speculative wonderment about justice, order, the good. But men have differed on the question of how they are related.

In the Renaissance period this difference was reflected in three humanists: Giovanni Pico della Mirandola, Ermolao Barbaro, and Philipp Melanchthon. In 1485 there was an exchange of letters between Pico and Barbaro on the subject.¹⁾ Pico praised philosophy in such a way as to exclude rhetoric from its pursuit. Rhetoric to him was by nature incompatible with philosophy. How can an art whose aim is to be agreeable and persuasive appeal to the intellect alone, as philosophy ought? The orator must get men to act. If the action be in ever so good a cause, the methods of getting action are those of magnifying this, minimizing that, revealing one thing, covering up another; thus the orator must practice some forms of deceit. In this fashion Pico argues.

Barbaro argues that the two can go together. Let philosophy be free to discover the truth in its own way, but when it comes to writing or speaking the philosopher needs the art of rhetoric. The subject matter affects the style, but the style ought never to be that used by the scholastics — graceless and ungrammatical. Pico wrote a sharp reply to this by entering upon a warm and eloquent defense of the scholastic philosophers as to their matter and form. To this reply Barbaro answered with two letters, one short and one long one.

Seventy-three years later, in 1558, Melanchthon wrote a *Reply to Pico in behalf of Barbaro*. Why should he answer "in behalf of" Barbaro? A simple explanation could be that he did not consider Barbaro's long

¹⁾ Pico's letter is available in *Corpus Reformatorum* (hereafter C. R.), IX, 678—687; Melanchthon's Reply, *ibid.*, 687—703; pertinent letters of Barbaro, in V. Branca (editor), *Ermolao Barbaro: Epistolae, Orationes et Carmina* (Firenze, 1943), I, 84—87, 100—109. My translation of the Pico-Barbaro letters and of Melanchthon's Reply, plus a paper on the Pico-Barbaro correspondence, will appear in the *Journal of the History of Ideas*.

reply adequate, but it is not certain that he had seen it.²⁾ Whether he had or had not seen it makes little difference to us, for Melanchthon in any case intended to write the most effective possible reply. Pico's letter defending the scholastics had long interested him; already in 1523 he had remarked about it.³⁾ The fact that he now makes so elaborate a reply, at the height of his career, may indicate that for him the issues raised by Pico are by no means dead. He takes a position which is contrary to Pico's, and which goes further than Barbaro's. In fact, Melanchthon subordinates philosophy to rhetoric.

II.

Melanchthon's *Reply to Pico*⁴⁾ is full of the praises of rhetoric. He says that nothing can be richer than rhetoric; neglect of it is the one source of many errors in religions and other arts. It is impious not to acknowledge the benefits of eloquence. It is a power divinely bestowed on the human race so that men may be able to teach each other correctly and clearly concerning great and necessary things, such as religions, right and justice, and every duty of virtue. Eloquence gathered early men, dispersed and nomadic; by it states were founded; by it rights, religions, legitimate marriage, and other bonds of human society were constituted. All the disciplines in higher education are in need of rhetoric. Even arithmetic and geometry need it, but less than others. By contrast physics, ethics, and theology can "in no wise" be searched out and illustrated without the arts comprised in eloquence.

The praise of eloquence is accompanied by much dispraise for the scholastics' neglect of it. Melanchthon scorns their abandon in the use of disputation. They are so confused as not even to understand each other; they continuously think up new and prodigious fancies and monstrous expressions. No greater stupidity can be imagined than Thomas and Scotus presenting themselves as teachers of churches and guides of

²⁾ In 1547 was published an edition of Melanchthon's "*Elementorum Rhetorices libri duo*" in the same volume with Pico's letter and a Reply by Barbaro, together with opinions by Melanchthon. This publication was not available.

³⁾ In his "*Encomium eloquentiae*", 1532, C. R., XI, 50—66.

⁴⁾ Throughout this essay the very language of Melanchthon is used wherever consistent with the flow of sentences. To put all direct quotations in quotes would seem over precious. Only here and there emphasis makes the use of quotation marks seem useful. Unless otherwise noted all references are to Melanchthon's Reply to Pico and to the Pico-Barbaro correspondence (see note 1).

life, without eloquence. The scholastics are careless of grammar and sentence structure; this carelessness has lost them discrimination in thought. In fact, they have oppressed all philosophy and theology. They are wanting in good taste. They are loquacious about irrelevancies. Their scorn of pleasurable discourse is compensated for by doubtful pleasures. They have no liberal training, which makes them incapable of interpreting Aristotle.

The scholastics' subject matter is nugatory. They do not even understand the vigor of the precepts about which they quarrel. Melanchthon makes exception of the scholastic physicians, whose art can be exercised without great eloquence. Nor does he withhold all praise from the scholastic theologians and philosophers whose erudition and zeal were somewhat commendable. However, they really corrupted philosophy, and the particular reason for it is their neglect of rhetoric. Their fancies about common nature, first and second intentions, and instantes are largely fictions, are of no earthly use, are harmful and time-wasting; in short, they reveal the depravity of their minds. For such men to claim to be spokesmen of religion is simply brazen; in Scripture interpretation they are stupid, absurd, clowns at a feast. They are monkeys dressed in purple; Pico's metaphor of Alcibiades' Sileni does not at all fit them. Sane-minded men cannot but see that their disputatious theology has lost sight of the sources of Christian doctrine. Away then with disputation, and welcome to rhetoric. It were well if some Hercules should rid the earth of those scholastic monsters.⁵⁾

It is clear that Melanchthon intended his disapproval to extend to all scholastics, medieval and contemporary.⁶⁾ It is likewise evident that he regarded them as corrupters of philosophy (and theology) because of their neglect of rhetoric in their researches and in their teaching or writing. This will be better understood by describing his idea of philosophy.

Melanchthon's works contain much about philosophy. He nowhere calls himself a philosopher. In the *Reply to Pico* he rather speaks of those

⁵⁾ Hercules was a favorite symbol of the humanist warring against barbarism. Cf. A. Ferriguto, Almorò Barbaro (Venezia, 1922), pp. 393—408, on Dürer's "Hercules im Kampf mit dem stymphalischen Vögeln". Ferriguto (p. 396) sees a reference to Dürer in Melanchthon's phrase, "the Apelles of our times."

⁶⁾ He makes an exception of Ockham, C. R., XII, 286. Barbaro seems to attack his scholastic contemporaries more than the medieval ones. Melanchthon condemns both equally.

philosophers whose authority he follows. These authorities admonish that in explaining obscure and important subjects one must exercise prudence and use the art of clear discourse. He makes much of logic, which he treats under dialectics. He says dialectics is not to be severed from rhetoric; they are joined by nature. Dialectics shows the method of teaching; rhetoric pertains to the use of words in exposition. In philosophy he demands clarity above all. Clarity is the test of truth. Whatever is incomprehensible⁷⁾ is false. He most certainly means by false anything that cannot be made clear to the commonwealth or in the classroom, in the pulpit or in the courtroom. All that pertains to deliberative discourse is implied as the level up to which philosophical discourse must reach. Throughout the *Reply* Melanchthon answers that a general mixed audience can be made to understand truth philosophically. We may assume that he means a fairly well educated audience, but the point is that it is a mixed one. Pico had answered that philosophy is a specialty comprehensible only to some. No wonder Melanchthon writes that he does not understand satisfactorily what Pico means by a philosopher.

Melanchthon cannot imagine philosophy without a rhetorical voice. Apparently wisdom is of no use when simply enjoyed contemplatively; it must always be declared, explained, made agreeable and persuasive. Doubtless this comes from his concept of philosophical wisdom. To Pico it comes through contemplation and logic; it pertains to the intelligence and has no immediate relevance to practical life. To Melanchthon philosophical wisdom is merged with prudence, prudence predominating. Exponents of it are Homer, Virgil, Demosthenes, Cicero, Herodotus, Livy. These philosophized better than did the scholastics who quarrelled about whether parts taken up at the same time are really to be distinguished from the whole. He therefore disdains the scholastics, particularly Thomas Aquinas and Duns Scotus, as corrupters of philosophy. In their place he prefers Ulysses and Nestor, Solon, Pericles, Demades, Demosthenes, Cicero, Caesar, Octavian, alongside of Plato and Aristotle.

So far, then, the philosopher and the rhetor are identical. The meaning of Melanchthon's statements can scarcely be less. His position may strike one as extreme. That he classes Plato and Aristotle among the orators

⁷⁾ Melanchthon uses the word *ἀκατάληπτον*, a technical term associated with the New Academy, which denied that truth can be certainly known. On this subject cf. my article "The Terms 'Loci Communes' and 'Loci' in Melanchthon", *Church History*, XVI, No. 4, Dec., 1947, pp. 3—15. The accent on clarity of ideas is significant.

was, of course, not unusual. Barbaro had done the same. But Barbaro had meant merely to say that those philosophers used rhetorical art in their teaching and writing. He did not, however, put Ulysses, Nestor, Pericles, or Demades in the same class with Plato and Aristotle as philosophers. Sound historians of philosophy have discussed Cicero as belonging to the philosophical tradition; but the historian of philosophy who should put Caesar and Octavian among the philosophers would do a most uncommon thing. Yet Melanchthon does precisely this. It may well cause astonishment. One may attempt to soften the force of his statement by stressing that he prefers Caesar and Octavian as philosophers to Thomas and Scotus. This would make it a way of stating very strongly how much he disdains the scholastics. But even if one allows for this, enough remains in the *Reply* to show that he can be in full earnest about putting Sauls among the prophets.

III.

This kind of equating of philosophers with orators is a way of saying that orators are more important than philosophers. Plato's greatness lies not so much in his speculative thinking as in his magnificent language. While Melanchthon admits that some parts of Aristotle are difficult he praises his style in general as a golden stream of eloquence. Thus those two excel not as philosophers but as orators.

Philosophy is in fact tied to the leading-strings of rhetoric. First, rhetoric is held competent to criticize philosophical terminology. Second, it claims the right to judge the value of the philosophical ideas which this terminology tries to express. Third, while Melanchthon is genuinely concerned about truth his method of discovering it belongs less to philosophy than to rhetoric. Finally, he speaks of the themes of philosophy as if they have been dealt with exhaustively enough in classical times, as if nothing new has been added since, and as if there remains only the orator's task of drawing upon the lore of philosophy (as well as upon many other things besides) for the promotion of man's social good.

These four points need clarification. We begin with that of rhetoric's criticism of philosophical terminology. Melanchthon's criticism of scholastic barbarisms is much like that made by other humanists. A favorite target was the use of terms like *hecceity* and in the *Reply* Melanchthon shoots his arrows at it among other terms. His reasons are rhetorical ones. *Hecceity* is a word not generally understood, which is reason enough for discarding it. Even uncommon words or words so arranged as not to

facilitate ready understanding are to be shunned. Melanchthon is explicit about this. He has in mind a mixed audience or reading public for whom things must be explained and who must be persuaded. Terms like *hecceity* would rather confuse than enlighten them. Certainly Caesar and Octavian used plain language understandable to everybody. Partly through their clear and persuasive discourse they were able to bring order out of the Roman chaos; at least we may assume Melanchthon has this in mind. But what effect did Thomas and Scotus have for the making of order, good institutions, better morals, and the like in society? Relatively few people even understood what they were saying; sometimes nobody but they themselves understood.

Secondly, Melanchthon criticizes the ideas expressed in the scholastic terminology as confused, fantastic, useless. To devote oneself to understanding them consumes time which can be used for better things. What the scholastics call philosophy is a deception. Their fancies about common nature, first and second intentions, and instants are of no earthly use and harmful, revealing the depravity of their minds. All this is directly related to their indifference to rhetoric. Therefore they have no discrimination in thought. Thus they have a lack of good taste, which makes them loquacious about irrelevancies.

Melanchthon does not stand alone on all this in his cultural era. We may cite Cassirer⁸) on the connection in the Renaissance between the criticism of scholastic terminology and its thought content. He says that after Petrarch the war of the newer grammarians against the barbarism of the schoolish dialectic became a continuous exercise in the humanistic renovation of the arts and sciences. The language and terminology of the Middle Ages are not a mere chance and outward shell for thought. In spite of all their barbarisms the scholastics had the power of fashioning a language which could, in the main, give faithful expression to their ideas. Coinages like *quiddity* and *hecceity*, so wittily jested about by the learned humanists, nevertheless signify with clarity the kind of thinking which produced them. Such terms fit a thought world of abstract substantives so characteristic of a view of nature and the mind to which real substances underlie things of sense. It is clear that this

⁸) Ernst Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuern Zeit* (Berlin 1906), I, book one, chapter two, "Der Humanismus und der Kampf der Platonischen und Aristotelischen Philosophie" (pp. 86—161), discusses the problem of knowledge in Plethon, Ficino, Pomponazzi, Zabarella, Valla, Vives, Ramus, Fr. Pico, Nizolius, among others.

interrelation of word and idea can explain why the Renaissance criticism of scholastic style sometimes turns into a philosophical exercise whose results can contribute to a critique of cognition.⁹⁾ Cassirer proceeds then to expound Lorenzo Valla's regard for the superiority of the new interest in persons over the older academic abstract learning. Rhetoric requires the efforts of the full-ordered personality of the orator; it seeks to influence concrete men, which requires precise psychological knowledge of all that is human. Because of this, rhetoric stands higher than the arid schematic analysis of the matter of knowledge effected by dialectics.¹⁰⁾

A similar though more categorical criticism of scholastic ideas and expression is found in Marius Nizolius, a contemporary of Melanchthon. He would throw out all dialecticians and metaphysicians and put in their place grammarians and rhetoricians. Aristotle's dialectics, logic, and metaphysics are all vicious; and all thought — ancient, Arab, or scholastic Christian — in which they are taken seriously is likewise vicious.¹¹⁾

We may recall that Pico defends the scholastic terminology. Though he considers it a jargon describable as sweepings and as horrendous figures of Satyrs (the Sileni of Alcibiades), he wants it preserved precisely because of precious thought concealed in it. He wants it preserved also because the laborious effort required to get at the thought is eminently rewarding. Now Pico was himself a master of classical style, and so practised was he in the art of eloquence that Melanchthon voices astonishment that he should praise the scholastics. Apparently he cannot imagine how a writer of such elegance can put up with so barbarous a jargon. All Pico's argument on behalf of the assertion that the scholastic thought has true depth, worth, and dignity seems lost upon him. Pico's entire case rests upon his estimate of the thought. Melanchthon understands this well, wherefore he slashes so vigorously and persistently at both thought and thinkers of scholasticism.

To Pico a man can for certain social purposes be a rhetorician and at the same time be a scholastic in thought. To Melanchthon a man is either one or the other. To Pico rhetoric has its place, but its place is not in philosophy; for philosophy pertains to wisdom. Wisdom is an end in itself; it is arbiter of whatever form of expression it thinks suitable; it may even express itself in cipher or in the silences of Pythagoras.

⁹⁾ Ibid., pp. 122—3.

¹⁰⁾ Ibid., pp. 123—5.

¹¹⁾ Marius Nizolius: *De veris principiis et de vera ratione philosophandi*, Parma 1553, pp. 5—8.

Rhetoric, however, injects into the affairs of wisdom an alien element, that of inducing society to accept or reject some proposal for practical life. Now it is true that Pico himself makes use of rhetorical art; in fact, his famous letter is an eloquent brief in favor of keeping Thomas and Scotus, say, in university curricula. But that is not the same as pursuing the actual study of Thomas and Scotus; just as it is one thing to plead with a state legislature to finance graduate work in physics, and quite another to give graduate courses in physics.

Melanchthon will have none of either the thought or terminology of scholasticism because neither lends itself to rhetorical use. Thus he clearly puts rhetoric above philosophy. One might quibble whether his concept of philosopher is not just as good as Pico's. But if Homer, Demosthenes, Caesar, and Octavian are to be equated with Plato and Aristotle as philosophers one may as well say that words have lost their meanings.¹²⁾

IV.

Thirdly, while it is a fact that Melanchthon has a genuine concern for the truth his method of discovering it belongs less to philosophy than to rhetoric. He makes nothing of Pico's interest in the knowableness of things as such by contemplation and by logic. Nowhere in the *Reply* or in his other works does he praise contemplation; nowhere does he clearly indicate that through logic reality can be reached.¹³⁾ Melanchthon's method of discovering truth corresponds to what he considers to be man's highest good. This is not to be a contemplator but an orator. He says that the highest enjoyment of man is to hear a perfect orator. No harmony is sweeter and more agreeable to the nature of man than discourse full of good things and elegantly put together. This accounts in part for his listing the famous orators (and historians whose works abound in orators) as exemplars of philosophy. Their discourse is full

¹²⁾ Pico charges the rhetorician with deceit as necessary to his art (cf. p. 14 above). Melanchthon's *Reply* agrees with this by saying that "if now and then the orator faces some difficult cases and uses some figures and — I use your word — deceives the hearers, this belongs no less to the duty of one who governs commonwealths in peacetime than it belongs to the general to circumvent by artifice external enemies." This illustrates the lengths to which Melanchthon goes in his idea of philosophy. It is a commentary also on his putting Caesar and Octavian among the philosophers.

¹³⁾ Melanchthon had a natural desire for philosophical certainty, but he did not have the confidence in philosophical method requisite to attain it on philosophical grounds.

of good things. By this he means their practical wisdom in directing governments, courts, schools, a people's business, just wars, and so on. The items of this practical wisdom are the commonplaces of human knowledge which are to be so presented as to benefit society. These good things, this practical wisdom, he never questions. For him it remains only to persuade society of them, to effect which he labors to find supporting arguments and illustrations. Here we have the familiar *loci*, or *τόποι*, and the *inventio* of the rhetoricians. Research belongs to eloquence and the arts comprised in it, at least in physics, ethics, and theology — to which philosophy also belongs. These are verbal sciences to be pursued by rhetoric both with respect to digging out their matter and expounding them.

Elsewhere¹⁴⁾ an attempt was made to show that Melanchthon takes the term *topic* in the meaning of Cicero and not of Aristotle. The difference is important. In Aristotle topics are mere points of view from which probable propositions may be discussed. They belong to dialectics. They have no place in logic, which deals with necessarily true propositions. Aristotle distinguished clearly between dialectics and logic. He was aware of the relation of dialectics to rhetoric, that rhetoric uses dialectical propositions for purposes of persuasion. He wanted to make rhetoric more responsible to truth; but he believed that through rhetoric exactitude cannot be attained in knowledge. Therefore he would not think of treating the topics under the head of analytics or logic, just as he would not treat the logic under dialectics (as Melanchthon does). Cicero does not admit the existence of a necessarily true proposition. He professes the scepticism of the New Academy. Whatever truth he has is probable truth. Yet he takes this probable truth seriously. Seeing it was the only truth he had, he could not but take it seriously. It suited his purpose as a man of action on the rostrum and in the court. Now when he uses the term *topic* it is partly in Aristotle's meaning in that it pertains to dialectical propositions only. But since he has no other kind of truth, save the probable, he invests the topic with greater importance. The topic now is the pit from which knowledge is dug, the quarry from which it is hewn. This also is the meaning Melanchthon gives the topic.

This helps toward understanding what Melanchthon means by saying that research — e. g., in physics, ethics, theology, philosophy — belongs to eloquence and the arts comprised in eloquence. Like Cicero he dug

¹⁴⁾ See note 7.

from the pit of subject matter such things as served his purpose as orator. Only that which is relevant to the good of society is hewn from the quarry. Stated in contemporary terms, Melanchthon's school is student-centered, not centered on subject matter. The needs of society are paramount; the "rights" of subject matter are secondary.

Lastly, Melanchthon speaks as if the topics or themes of philosophy had been comprehensively enough dug out in classical times, as if nothing new had been added since, and as if there remains only the orator's task of drawing upon the lore of philosophy (as well as upon many other things besides) for the promotion of man's social good. He was persuaded that since antiquity nothing new had happened in philosophy, an opinion which moderns have shared for the period before Descartes. This view is no longer held by a number of our contemporaries, thanks to such organizations as the Medieval Academy. There is much interest in trying to determine how so many scholars among Renaissance humanists like Melanchthon could come to so categorical a condemnation of medieval philosophy. The answer lies partly in their conception of what philosophy is. In part it lies in views held by men like Melanchthon, that the scholastics corrupted philosophy by divorcing it from more or less immediate social uses. In Melanchthon's case it is also in part accounted for by his understanding of terminism.

The *Reply* and other works show his belief that to understand an art or science it is necessary to learn its terminology. To know the term is to know the "thing". About the "thing" apart from the term he displays no interest. Among the frivolous subjects of the scholastics was whether parts taken up together are really (*realiter*) to be distinguished from the whole. This suggests his agreement with the terminists' skepticism about the knowableness of the "thing".¹⁵) Scholastic additions to philosophical terms, e. g., hecceity, are rejected because they do not belong to known terms; and his view being what it is of the connection of substance or subject with terms, he must also object to any new subject matter. This well agrees with his view that the classical philosophers had provided all the subject matter philosophy will ever need. For this reason he considers philosophy as just another field to be treated in the topical manner of the rhetoricians; its commonplaces are the appropriate

¹⁵) cf. H. Hermelinck: „Die Anfänge des Humanismus in Tübingen“, Württembergische Vierteljahrshefte für Landesgeschichte N. F. Bd. 15 (1906), pp. 319—336. See also C. R., XII, 218 f., 286—295; also Paul Mestwerdt, *Die Anfänge des Erasmus* (Leipzig, 1917), ch. 2, pp. 78—174.

matters to take up — appropriateness being determined by the matter of the classical philosophers.

Melanchthon likewise subordinates theology to rhetoric. The *Reply* objects to the pursuit of theology by the scholastics in the same spirit and method in which they pursued philosophy. Theology was corrupted for the same reason that philosophy was, to wit, neglect of rhetoric. His advocacy of the return of theology to the Christian sources (the Bible) is the analogue of his view that philosophers take their matter from the ancients. He intimates that in theology, as in philosophy, a fresh insight has not been achieved and is not achievable. In this connection his rhetorical metaphor in the description of the symbols along with the parables as pictures of good conduct (*morum picturae*) is telling. By the symbols he means at least the Nicene and Chalcedonian creeds. From early times to Aquinas certainly those creeds have been regarded as the church's attempt to state its metaphysics of the being and persons of the Godhead on the one hand and of the two natures of Christ on the other.¹⁶) These creeds are of the matter of theology as a science, even though they appeared centuries after the close of the canon of Scripture. Actually, of course, he allows that these creeds spell the truth. Why then not allow of like perspicuity to later centuries? To this Melanchthon, with other Reformers, answers that those creeds emanate from a purer antiquity of the church.

V.

Two questions deserve consideration. One is raised by the *Reply* and pertains to mathematics; the other suggests itself and pertains to the effect for subsequent philosophy of a view such as Melanchthon's.

First, what is Melanchthon's view of the relation of mathematics to philosophy and rhetoric? He calls mathematics the chief part of philosophy. Then he says that mathematics was obscured in scholasticism by disputatious logic, and he hopes for a continued revival of philosophy, and of mathematics along with it, through the study of the Greeks and of eloquence. The addition of the phrase, "and of eloquence," is interesting. What can rhetoric possibly have to do with mathematics, save as a topic of deliberative or epideictic discourse? However, there is more than meets the eye at this place. The statement with respect to mathematics as the chief part of philosophy should be borne in mind. Collate this with

¹⁶) See my paper, "The Twofold-Truth Theory in Melanchthon", *Review of Religion*, IX (Jan. 1945), pp. 135—6.

the fact that Melanchthon was fairly closely associated with some good mathematicians of his time. Two professors of mathematics at Wittenberg, notably Rheticus, were converts to the Copernican view of astronomy. Rheticus in fact became a close associate of the great astronomer, and he never lost Melanchthon's friendship or respect.¹⁷⁾ Besides, in his *de utilitate arithmetices Oratio*¹⁸⁾ he speaks of mathematics as the true beginning of philosophy, remarks significantly on the energy (*vis*) of mathematics and enlarges on the connections of arithmetic with the nature of the mind, reason, and demonstration and even considers it a preparation for the syllogism.

It appears, however, that Melanchthon does not regard mathematics as a reliable tool for discovering truth. He was well acquainted with the views of Copernicus, and more particularly with the fact that Copernicus held the heliocentric view to be true on the basis of observation not only but also of mathematical calculation. Well-known is Melanchthon's repudiation of heliocentrism in his book on physics (1549) in which he gives as ground the testimony of the senses, of the ancients, and of the Bible.¹⁹⁾ His letter of 1541 to Burcardus²⁰⁾ bears more on the present point, for in it he urges state action against such as think the demonstration itself of heliocentrism is successful. He does not mind a man's making a new hypothesis, such as Copernicus', or that one should give plausibility to it by mathematical calculation. But that Copernicus should claim to have discovered through mathematics something of reality — precisely that is absurd. It seems indeed that he does not believe any description of the mechanics of the heavens can be given; even Ptolemy's circuits and epicycles exhibit only the laws and periods of motion. There is also the Preface to Copernicus' book (1543), written by Osiander, who, so Prowe holds, wrote it with an eye on Melanchthon.²¹⁾

Melanchthon's Wittenberg took mathematics more seriously than many other universities of the period. We are inclined, however, to write off as largely rhetorical his praise of mathematics as the chief part of philosophy.

A question of more general character and which is not specifically raised by the *Reply* regards the effect of making philosophy express itself according to the art of rhetoric. Let it be granted that Melanch-

¹⁷⁾ Leopold Prowe, Nicolaus Copernicus, Vol. I, Das Leben (Berlin, 1883), part two, 1512—1543, pp. 513—526; for Rheticus see pp. 387—405.

¹⁸⁾ C. R., XI, 284—292 (1536). ¹⁹⁾ C. R., XIII, 216—220. ²⁰⁾ C. R., IV, 679.

²¹⁾ Prowe, op. cit., 526—535, makes a good case for this opinion.

thon's subordination of philosophy to rhetoric leaves philosophy in a kind of beggarly position, for he does not leave it free to be itself.²²) But one may ask whether it is not possible to pursue philosophy as such, that is, leave it free, and at the same time express it in a way which can interest an educated but mixed social group. Can Aristotle write like Cicero, and yet remain Aristotle? Barbaro had wanted precisely that. Or must philosophy remain only in the stratosphere of technical terms? Supposing for the moment that philosophy is the master and rhetoric the servant; will it damage philosophy to take on the form of the servant in order to minister to society? The question may take sharper form: Can the vigor of philosophical ideas be fully tested except they get into the rough-and-tumble of common speech?

The question answers itself to the extent that Francis Bacon, Descartes, and Hobbes are philosophers. They are indeed universally held to be good philosophers. Yet they make free use of the vernacular, and they still make good reading. Roth says Descartes' *Discourse on Method*

"was composed in French, not in Latin, it was addressed not to the scholar but to the man (and woman) of good sense, and its appeal to the ordinary reader was enforced by a narrative of high personal interest. Philosophy was no longer in an academic heaven; it had been brought down again to earth. It became the salt of polite conversation, and was honoured not only by men of science but by dignitaries of the church and ladies of the Court."²³)

In 1670 Leibnitz wrote an essay on philosophical style which served as introduction to his republication of Nizolius' *On the True Principles and the True Method of Philosophizing*. In this essay Leibnitz commends the use of the vernacular as exemplified in some English and French philosophers.²⁴) In his opinion the Renaissance humanists had led the

²²) See my paper referred to in Note ¹⁶), pp. 130—134.

²³) Leon Roth, Descartes' *Discourse on Method* (Oxford, 1937), p. 1. On p. 13 Roth quotes from a letter of Descartes to Mersenne (March 1636) to the effect that in "four treatises, all in French," he explains matters in such a way "that even those who have not studied at all can understand them."

²⁴) *Dissertatio de stilo philosophico Nizolii* (1670), in God. Guil. Leibnitii *Opera Philosophica — omnia*, edited by J. E. Erdmann (Berlin 1840), pp. 60—62. Jasper found himself "unable to fix in detail Leibnitz's structure of thought because a fixed terminology is lacking. Leibnitz's writings are for the most part done in popular style with the intention of accommodating themselves to the understanding and bias of the reader." cf. Joseph Jasper, *Leibnitz und die Scholastik* (Münster i. W., 1898—99), p. 8.

way by their criticism of scholastic barbarism. Nizolius, he says, gave the clearest declaration of principles for philosophical style, going so far even as to advocate the use of the language of the common man if it promotes ready understanding.

Melanchthon nowhere advocates the vernacular for learned discourse. There is no persuasive reason for his not doing so, however, in view of his doctrine of clear presentation to a mixed society. Indeed, in his college lectures he is not above throwing in a German expression or periphrase.

The question has a deeper significance, in a sense at least. The main motive of philosophizing, according to Melanchthon, should be that of improving society. This is what he means by philosophy being useful. There were other humanists of a like opinion.

The question is to what extent this kind of humanistic use of philosophy for the improvement of society influences Bacon and Descartes. Bacon's philosophy admittedly has this practical aim. But the same is true for Descartes. His metaphysics is for him not the end of the inquiry but its introduction. The end is the science of nature or physics. The sciences have "a practical aim, the harnessing of nature to the purposes of man." Till the end of his life he pursues "those studies which are of use to the whole human race" (Roth's italics).²⁵

Here is something of a parallel with Melanchthon. One should, however, not push it beyond a concern — common to both — with the improvement of society. Did humanists like Melanchthon and philosophers like Bacon and Descartes get that concern from the same source? It is at least interesting that Melanchthonian subjection of philosophy to rhetoric and the Baconian and Cartesian direction of philosophy should converge upon the same point. It is not unlikely that a historical connection can be documented. For the present I merely raise the question.

Zusammenfassung

Die Geschichte des Verhältnisses von Rhetorik und Philosophie war mehr oder weniger die eines Konfliktes, besonders seit den Tagen Sokrates' und der Sophisten. Zur Zeit der Renaissance befaßten sich drei Gelehrte mit diesem Problem, von denen jeder das Verhältnis anders bestimmte. G. Pico della Mirandola wollte beide geschieden wissen. Ermolao Barbaro bestand auf der Selbständigkeit der Philosophie, die sich jedoch rhetorisch ausdrücken solle. Philipp Melanchthon ordnete

²⁵) Roth, op. cit., pp. 4—8, 87—89.

die Philosophie der Rhetorik unter. Seine Bestimmung des Verhältnisses wird hier an Hand der „*Responsio ad Picum Mirandolum*“ analysiert.

Melanchthon preist die Kunst der Rhetorik in hohen Tönen und tadelt scharf, daß die Scholastiker sie vernachlässigten. Er kritisiert ihren Brauch zu disputieren und ihre Themen; durch beides seien sie schlechte Philosophen geworden. Die Schuld an allem trägt seiner Meinung nach die Vernachlässigung der Rhetorik. Er meint, daß allein ein Orator ein Philosoph sein könne. So stellt er Homer, Livius, Cäsar und ähnliche Erscheinungen auf eine Ebene mit Plato und Aristoteles (deren Größe nicht so sehr in ihrem spekulativen Denken als in ihrer meisterhaften Ausdrucksweise liege).

Die Philosophie hängt am Gängelband der Rhetorik. Erstens wird die Rhetorik für kompetent erachtet, die philosophische Terminologie zu kritisieren. Zweitens beansprucht die Rhetorik das Recht, den Wert der philosophischen Ideen zu beurteilen, welche diese Terminologie auszudrücken versucht. Drittens gehört die Methode der Wahrheitsforschung weniger der Philosophie als der Rhetorik zu. Schließlich werden die Themen der Philosophie als bereits in der klassischen Zeit hinlänglich abgehandelt betrachtet, so daß der Orator nun nur noch aus ihnen zur Beförderung des sozialen Wohles der Menschen zu schöpfen braucht.

Die „*Responsio*“ gibt Anlaß, zu fragen, was Melanchthon damit meint, wenn er die Mathematik als den Hauptteil der Philosophie bezeichnet. Ferner wird die allgemeinere Frage aufgeworfen, ob die Anschauung von der Prominenz der Rhetorik in der Philosophie auf spätere Philosophen wie Bacon und Descartes eingewirkt hat.

Theologischer Standort fürstlicher Räte im sechzehnten Jahrhundert

Neue Quellen zum Wormser Vergleichungsgespräch 1540/41

Von Walter Lipgens

I.

Die Frage nach den mannigfachen Formen, Stufen und Abwandlungen, die das theologische Denken beider Seiten in den ersten Jahrzehnten der Reformation Luthers erfahren hat, ist eine der entsagungsvollen, aber bedeutsamen Fragestellungen, die der reformationsgeschichtlichen Forschung in den letzten Jahren wichtig geworden sind. Es geht nicht nur darum, die theologische Position der führenden Theologen beider Seiten, deren innere Wandlungen und deren dogmengeschichtlichen Standort zu erheben; vielmehr sind für die Geschichte der Ausbreitung der lutherischen Reformation ebenso wie für die Bewußtwerdung der katholischen Reform all die Formen der Vereinfachung

und Popularisierung von großer Bedeutung, die sich im einzelnen finden. Nur aus der Erfassung der lokalen theologischen Bewußtseinsformen werden sich die örtlichen konfessionellen Entscheidungen begründet darstellen lassen.

Eine wichtige Mittelstellung zwischen der Theologie der führenden Köpfe und dem theologischen Bewußtseinsmaterial des jeweils örtlichen Klerus nimmt nun das theologische Denken der fürstlichen Räte ein. Im Spiel der Meinungen zwischen den theologisch wenig kompetenten Fürsten, ihren Räten und den wichtigeren Klerikern des Landes fiel unter Hinzunahme der politischen und wirtschaftlichen Überlegungen die Entscheidung über das konfessionelle Schicksal eines Gebietes. So kommt der Frage nach dem theologischen Standort der fürstlichen Räte ein wichtiger Platz zu.

Zu dieser Frage sollen im folgenden vier neue Quellen vorgelegt werden. Es handelt sich um „Theologische Erklärungen“ zu den entscheidenden Fragen der Rechtfertigungslehre, geschrieben von den Räten des Pfälzer Kurfürsten, des Brandenburger Kurfürsten, des Herzogs von Cleve sowie der Erzbischöfe bzw. Bischöfe von Mainz, Trier, Köln, Salzburg, Magdeburg und Straßburg, also jener Länder, die im besonderen Maße umstritten waren und in denen sich die zukünftigen Grenzen der Konfessionen herauskristallisieren werden. — Alle vier „Erklärungen“ stammen aus der Handschriften-Abteilung der Berliner Staatsbibliothek, Manuser. Borus. Nr. 604 fol. (zus. 13 Blätter, die ich im Herbst 1946 in Berlin photokopierte). — Sie sind von einer Hand des sechzehnten Jahrhunderts geschrieben, und von anderer, etwas späterer Hand mit Überschriften (*De colloquio Wormatiensi et Ratisbonensi*) versehen worden. Es handelt sich um Abschriften, die wahrscheinlich, weil der genannte Band aus dem Trierer Domarchiv stammt, im Auftrage des Kurfürsten von Trier in Worms selbst hergestellt wurden. Gegen ihre Richtigkeit läßt sich kein begründeter Zweifel finden.

Im folgenden soll zunächst Zeit und Situation, in der diese Erklärungen geschrieben wurden, erhoben und aus der Einordnung der bisher unbekannten Schriftstücke ein Beitrag zur Geschichte des Wormser Vergleichungsgespräches gewonnen werden. Zum anderen wird in einer Analyse ihrer dogmengeschichtlichen Schattierungen der Versuch gemacht, den theologischen Ort der einzelnen Aussagen zu bestimmen.

II.

Dem immer stärker werdenden Bewußtsein von der Unterschiedenheit eines protestantischen und eines katholischen Reformwollens der sich seit Augsburg formierenden Frontbildung entsprach auf der anderen Seite ein wirklicher Schmerz über die sichtbar werdende Spaltung und ein Bemühen, mit Hilfe einer neuen Methode ehrlichen Vergleichungsgespräches (soviel auch politische Motive und humanistische Relativierungstendenzen mitspielen mochten) zu einer Einigung zu gelangen.

Nach einer Reihe von Vorgesprächen und abtastenden Verhandlungen¹⁾ wurde der erste Versuch zu einem solchen Einigungsgespräch von Anfang Juni bis zum 28. Juli 1540 in Hagenau unternommen.²⁾ Jedoch war die Arbeit dort³⁾ von Anfang an stark dadurch gehemmt, daß bedeutsame Fürsten beider Seiten nicht erschienen und lange Zeit über die Frage, welche Schrift man als Verhandlungsgrundlage akzeptieren würde, diskutiert werden mußte. Die Protestanten gedachten, von der Augsburger Konfession als Grundlage nicht abzuweichen; der entgegenkommende katholische Vorschlag, man wolle diese Grundlage akzeptieren, dann aber die in Augsburg 1530 mühsam verglichenen Artikel als erledigt ansehen und nur die unverglichenen Artikel jetzt noch vornehmen, wurde von den protestantischen Gesandten abgelehnt: sie hätten keine Instruktion hierfür und müßten erst ihre Fürsten fragen.⁴⁾ So wurde eine baldige neue Zusammenkunft in Aussicht genommen und man verließ Hagenau; immerhin mit dem Ergebnis, daß ein Ausschuß bestimmt wurde, der auf dem kommenden Wormser Gespräch alle Vollmachten der Entscheidung haben sollte: katholischerseits sollte er sich zusammensetzen aus den Kurfürsten von Mainz, Trier, Köln, der Pfalz und Brandenburg, den Bischöfen von Magdeburg, Salzburg und Straßburg und den Herzögen von Cleve, Wilhelm von Bayern und Ludwig von Bayern; und diesen elf katholischen sollten elf protestantische Fürsten zur Seite treten.⁵⁾

Am 25. Nov. 1540 wurde das Gespräch in Worms von Granvella eröffnet und der Erzbischof von Mainz, der Pfalzgraf bei Rhein, der

¹⁾ Zusammenfassende Darstellung L. v. Pastor, Reunionsbestrebungen, Freiburg 1879.

²⁾ Vgl. R. v. Moses, Die Religionsverhandlungen zu Hagenau, Jena 1889.

³⁾ Im einzelnen s. Schottenloher, Nr. 41323a bis 41328.

⁴⁾ G. Kawerau, Das Hagenauer Religionsgespräch, Real-Enzyklopädie für protestantische Theologie 7, 1899, S. 335.

⁵⁾ L. v. Ranke, Deutsche Geschichte, 4. Aufl., Leipzig 1869, VI, Der „Hagenaischer Abschied“, S. 164.

Bischof von Straßburg und die Herzöge von Bayern als die vier Tagungspräsidenten bestimmt.⁶⁾ Mit dem Eröffnungstage begann aber noch nicht das eigentliche Gespräch; vielmehr brach nun erst die ganze Schwierigkeit der Frage auf, auf welcher Grundlage und nach welcher Methode das Gespräch geführt werden sollte. So zerfällt der offizielle Ablauf der Wormser Tagung in zwei deutlich voneinander unterschiedene Perioden: vom 25. Nov. bis 13. Jan. dauerten die immer wieder mit anderen Vorschlägen beschwerten Verhandlungen über den *modus colloquii*, am 14. Jan. begann endlich das offizielle Gespräch zwischen Eck und Melanchthon und währte nur bis zum 18. Jan., dem Tag, an dem Granvella den ziemlich abrupten Abbruch verkündete und die kaiserliche Einladung auf den künftigen Reichstag in Regensburg vorlegte.

Zwei Fragen waren es, die die Verhandlungen über den *modus colloquii* so schwierig machten: erstens die Frage der Verhandlungsgrundlage, die an sich durch den Hagenauer Abschied eindeutig beantwortet war. Auch diesmal machte die katholische Seite den Versuch, das Gespräch nicht auf der ganzen *Confessio Augustana* aufzubauen, sondern forderte, um Weitläufigkeit zu vermeiden, die Protestanten auf „die Artikel, darauf sie zu verharren vermeinen, in Schrift zu stellen und zu übergeben“.⁷⁾ Die Protestanten aber bezeichneten diesen Vorschlag, festzulegen, worin sie nachgeben oder nicht nachgeben könnten, als Falle, lehnten die Eingabe solcher Artikel ab und überreichten die *Confessio Augustana* und deren Apologie.⁸⁾ Die Katholiken, gebunden durch den Hagenauer Abschied, gaben nach und erklärten sich einverstanden. Bis Anfang Dezember, sicher bis zum 8. Dez., dem Tag der gemäßigten Rede des päpstlichen Nuntius Bischof Tommaso Campeggi,⁹⁾ war diese Frage entschieden.

⁶⁾ Tatsächlich fungierten als Präsidenten für Mainz: Johannes v. Ehrenberg, für Pfalz: Ritter Friedr. v. Fleckenstein, für Straßburg: Johann Graf v. Eyssenbergh und für Bayern: v. Schoolzdorf, „*praepositus Monacensis*“. Bericht des Caspar Cruiger vom 22. November 1540 nach Wittenberg, CR III, 1160f. und die offizielle Liste, CR III, 1217f. — Die noch immer besten Darstellungen des Wormser Vergleichungsgespräches sind G. Kawerau, *Real-Enzyklopädie f. prot. Theol.* 21, Leipzig 1907, S. 489ff. und L. v. Pastor, *Geschichte der Päpste V*, Freiburg 1909, S. 280ff.; H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient I*, Freiburg 1949, geht in dem ausgezeichneten Kapitel „Der Traum der Verständigung“, S. 304f. nur sehr knapp auf das Wormser Gespräch ein. ⁷⁾ CR III, 1172.

⁸⁾ CR III, 1180; G. Kawerau, *Real-Enz.* 21, S. 490.

⁹⁾ Dem Bruder des Kardinals Lorenzo C.; Die Rede ist gedr. CR III, 1193—95, inhaltl. Wiedergabe b. Pastor, *Reunionsbestrebungen*, S. 205f.

Vom 8. bis zum 15. Dez. folgten dann Verhandlungen über uns weniger wichtige Dinge, über die Eidesformel der Notare, über die protestantische Forderung, ebenfalls die Originalprotokolle der Verhandlungen zu erhalten, über die Zahl der Beisitzer, — Fragen, über die von beiden Seiten mit großer Heftigkeit gestritten wurde.¹⁰⁾

Vom 15. Dez. an aber gelangte man zu der zweiten entscheidenden Frage: von wem disputiert und von wem geurteilt werden sollte. Der Hagenauer Abschied hatte festgelegt, daß jeder Partei bei der Abstimmung 11 Stimmen zustehen sollten. Sollte nun jede dieser 11, bzw. 22 Stimmen gesondert ihr Urteil abgeben? Diese Frage war vor allem für die katholische Partei von großer Wichtigkeit, denn unter ihren 11 Stimmen befanden sich drei, die nominell noch katholisch, in Wirklichkeit aber lutherisch gesinnt waren: Brandenburg, Cleve und Pfalz;¹¹⁾ es drohte die Gefahr, daß jeweils die protestantische Auffassung 14 Stimmen auf sich vereinigen konnte. So suchten die Katholiken — vor allem Morone war in diesem Sinne tätig — den Hagenauer Abschied in der Weise zu interpretieren, daß innerhalb beider Gruppen abgestimmt werden solle und die sich ergebenden Mehrheitsbeschlüsse beider Seiten dann vorzulegen seien. — Hiermit verband sich die Frage, wie die eigentliche Disputation vor sich gehen sollte. Morone schlug vor,

¹⁰⁾ Vgl. G. Kawerau, Real-Enz. 21, S. 491; ausführl. Berichte Morones an Kardinal Farnese, bes. der v. 12. Dez., gedr. b. Ranke, Deutsche Geschichte VI, S. 297f.; die Texte der protestantischen Eingaben gedr. CR III, 1200—1207; abschl. Antwort der Präsidenten CR III, 1219f.

¹¹⁾ G. Morone, der ebenfalls in Worms anwesende päpstliche Nuntius am Wiener Hof (vgl. L. v. Pastor, Geschichte der Päpste V, S. 286—93 über die Gegensätze zwischen dem unerfahrenen Legaten T. Campeggi und dem Nuntius Morone), berichtet am 12. Januar 1541 zusammenfassend an Farnese: „Unter den katholischen Theologen sind einige, wie z. B. der von Cleve, mehr aus Privatinteressen gegen den Kaiser als aus Unkenntnis der Wahrheit mit den anderen uneinig. Die Brandenburger, welche zu den Katholiken gezählt werden, sind ganz offene Lutheraner. Die Pfälzer Theologen nehmen wie ihr Herr eine gewisse Mittelstellung zwischen Katholiken und Protestanten ein, um dadurch in größerem Ansehen zu stehen. Ihre Lehren sind gemischt und verwirrt, obwohl es bekannt ist, daß sie ganz zum Luthertum neigen,“ gedr. Lämmer, Mon. Vat., S. 325. Die protestantischen Theologen berichten natürlich erfreut vom Widerstand der Pfälzer, Brandenburger und Clever: Cruciger an Jonas 16. Dez., CR III, 1225, Melanchthon an Luther 17. Dez., CR III, 1228, Melanchthon an Bugenhagen 17. Dez., CR III, 1232, Melanchthon an Jakob Milichius 17. Dez., CR III, 1233, Melanchthon an den Nürnberger Theodorus 21. Dez., CR III, 1240f., Melanchthon an Camerarius 25. Dez., CR III, 1247.

das mündliche Gespräch in einen Schriftenaustausch zu verwandeln,¹²⁾ in welchem über jede Frage sich zunächst die Stimmen der eigenen Partei einigen und dann das schriftliche Majoritätsgutachten der anderen zugehen sollte. Zusammen mit Granvella leitete er auch gleich ein Arbeiten in dieser Weise ein. Aus den bisher bekannten Quellen geht hervor, daß Morone Eck und den Kölner Karmeliterprovinzial Billick beauftragte, eine Widerlegung der *Confessio Augustana* auszuarbeiten,¹³⁾ daß aber deren Formulierungen bei Brandenburg, Pfalz und Cleve erheblichen Widerspruch fanden.¹⁴⁾ Die bisher bekannten Quellen geben jedoch nicht mehr her als die Schlußtatsache, daß diesem ganzen Gedanken des schriftlichen Austausches kein Erfolg beschieden war und schließlich auch Granvella erklärte, er sei beauftragt, ein Gespräch zu veranstalten, und könne dies nicht als Schriftwechsel, sondern nur als mündliche Konferenz verstehen.¹⁵⁾ So war bis etwa zum Ende des Jahres 1540, bis zum 31. Dez., diese Periode der Vorverhandlungen, die um Morones Vorschläge kreiste, beendet; die Protestanten hatten sich von Anfang an zu jedem dieser Vorschläge ablehnend verhalten. Es war unklarer denn je, wie nun eigentlich das Gespräch geführt werden sollte.

Da machte Granvella am 2. Jan. 1541 einen vermittelnden Vorschlag: Von jeder der beiden Seiten sollte im Namen jeweils seiner 11 Stimmen ein Sprecher den Standpunkt seiner Partei vortragen. Außer diesen zwei Hauptsprechern würden auch die anderen 11 Stimmen berechtigt sein, dem Gesagten etwas hinzuzufügen, jedoch sollten diese Zusätze schriftlich eingereicht werden und evtl. könne Granvella darüber befinden, ob sie in das Gespräch einbezogen werden würden oder nicht.¹⁶⁾ In der Stellungnahme zu diesem Vorschlag wurden nun die Protestanten uneins. Die einen, bes. Osiander,¹⁷⁾ wollten auch ihn ablehnen, die anderen, zumal Butzer und Melanchthon, mit denen Granvella durch Gropper¹⁸⁾ und durch Nausea¹⁹⁾ privat hatte sprechen lassen, waren

¹²⁾ Vgl. das Schreiben Morones, zitiert Ranke, IV, S. 144, Anm. 4.

¹³⁾ Das geschah auch und Eck rühmte sich, daß man „in beiden Indien“ keine bessere Formel werde zustande bringen können. Ranke, IV, S. 145.

¹⁴⁾ Ranke, IV, S. 145. ¹⁵⁾ Ranke, IV, S. 145.

¹⁶⁾ Wortlaut dieses Vorschlages: CR IV, S. 5—7, übers. b. Pastor, S. 214.

¹⁷⁾ CR IV, S. 110.

¹⁸⁾ Hierüber gleich S. 35, bzw. Anm. 25.

¹⁹⁾ Vgl. G. Kawerau, *Die Versuche, Melanchthon zur katholischen Kirche zurückzuführen*, Halle 1902, S. 67 ff.; G. Wolff, *Quellenkunde II*, 2, S. 253, Anm. 4. Über die Unionsprojekte Nauseas in Worms vgl. L. Cardauns, *Zur Geschichte der kirchl. Unions- und Reformbestrebungen 1538—42*, Rom 1910, bes. S. 37 ff.

bereit, die Grundkonzeption dieses Vorschlages anzunehmen. Nach einigem Hin und Her²⁰⁾ überwog diese vermittelnde Richtung, Granvellas Vorschlag wurde akzeptiert, Eck zum Sprecher der katholischen, Melancthon zum Sprecher der protestantischen Seite bestimmt. Damit war dafür gesorgt, daß abweichende Voten aus der Mitte der katholischen Gruppe nicht mehr ins Gewicht fallen konnten, und die gemeinsame Einzelabstimmung der 22 war verhindert. Dennoch war es beim mündlichen Gespräch und bei der abschließenden Beurteilung durch die beiden Elfer-Gruppen geblieben.

Nach Annahme dieses Modus ließ Granvella eine Hl.-Geist-Messe lesen, und das Gespräch konnte am 15. Jan. 1541 beginnen. Die einzelnen Phasen des nur wenige Tage dauernden Gespräches interessieren uns hier nicht. Man ging (nach einem Eckschen Hinweis auf die Abweichungen der Variata²¹⁾ über den Artikel I („Von Gott“) als nicht strittig hinweg und disputierte bis zum 17. Jan. über den Art. 2 („Von der Erbsünde“), insbesondere über die Frage, ob die nach der Taufe zurückbleibende Konkupiszenz noch Sünde sei, und einigte sich, unter Hinzunahme von Mensing und Butzer, tatsächlich auf eine Formel.²²⁾

Aber als am 18. Jan. das Gespräch fortgesetzt werden sollte, erfolgte die Erklärung der Präsidenten, entgegen ihren eigenen Absichten habe der Kaiser seinen Willen dahin geäußert, „daß in dem angefangenen Gespräch zu diesem Mal weiter nicht fortgeschritten, sondern dasselbe auf künftigen Reichstag remittiert werden mag“.²³⁾ Der Grund für diese Beendigung des Gespräches durch Karl V. war zu einem Teil ein Mißverständnis: Granvella hatte mitten in den letzten harten Schwierigkeiten über den *modus colloquii*, am 11. Jan., den Kaiser um Auflösung der Tagung gebeten, und Karl V. war von der endlichen Einigung und dem faktischen Beginn des Gespräches nicht unterrichtet. Zum anderen war es ein eigenmächtiger Entschluß Granvellas: er hielt die Auflösungsordre nicht zurück und berichtete nicht von der Überwindung der Schwierigkeiten, sondern gab einfach die Auflösung bekannt.²⁴⁾ Denn

²⁰⁾ Vgl. G. Kawerau, *Real-Enz.* 21, S. 491 f.

²¹⁾ Vgl. G. Wolff, *Quellenkunde* II, 1, S. 63.

²²⁾ CR IV, S. 32 f. ²³⁾ CR IV, S. 79.

²⁴⁾ Die Auflösung und Vertagung des Wormser Gespräches ist demnach allein das Werk Granvellas. Eine entsprechende Tätigkeit Morones (vgl. G. Ritter, *Die Neugestaltung Europas im 16. Jahrhundert*, Berlin 1950, S. 148) ist nicht bekannt; er fand vielmehr durch Granvellas Vorschlag vom 2. Januar seine Bedenken beseitigt (vgl. Morones Berichte bei Ranke, VI, 318 ff.).

Granvella hatte das Vertrauen dazu verloren, daß man auf der Verhandlungsgrundlage der *Confessio Augustana* überhaupt zu einer Einigung kommen könne. Und er hatte im stillen daran gearbeitet, eine andere, mehr beide Parteien befriedigende Grundlage des theologischen Gespräches zu schaffen: noch während der ersten Periode der Tagung am 14. Dez. ließ er Gropper und Veltwick, Butzer und Capito in Geheimverhandlungen sich zusammensetzen, und diese vier einigten sich bis zum 31. Dez. über einem theologischen Entwurf, den Gropper vorlegte und an dem Butzer geringfügige Änderungen anbrachte.²⁵⁾ Diese theologische Konzeption war nun in den Händen Granvellas und mit ihr gedachte er, den kommenden Reichstag als neue Verhandlungsgrundlage zu überraschen. In der Hoffnung, daß erst das Groppersche „Regensburger Buch“, wie es später hieß, eine echte Möglichkeit der Gesprächseinigung biete, ließ er die Auflösungsordre des Kaisers verkünden und den Regensburger Reichstag ansagen.

III.

Die vier im folgenden mitgeteilten theologischen Gutachten sind ohne Datum erhalten; wie gesagt, hat eine spätere Hand jedes Gutachten mit der Überschrift „*De colloquio Wormatiensi et Ratisbonensi*“ versehen. Nr. 1 stellt eine gemeinsame Eingabe der Kurfürsten von Mainz, Trier und Köln, der Bischöfe von Salzburg, Magdeburg und Straßburg und der Gesandten von Bayern, Nr. 2 ein Gutachten der Gesandten des Brandenburgers, Nr. 3 des Pläzlers, Nr. 4 des Herzogs von Cleve dar. D. h. es handelt sich um eine schriftliche Gutachten-Abgabe eben jener 11 Stimmen, die auf der Wormser Vergleichungstagung die katholische Partei repräsentieren sollten.

²⁵⁾ Diese Geheimverhandlungen sind der nicht weniger wichtige andere Teil der Wormser Tagung, der sich hinter der offiziellen Bühne abspielt. Über sie ist eine scharfe Kontroverse entstanden zwischen Th. Brieger, *Enzyklopädie* 92, S. 224, und W. van Gulik, *Joh. Gropper*, Freiburg 1906, S. 70 ff. einerseits, C. Varrentrap, Hermann von Wied, Leipzig 1878, Anhang S. 31, und A. Hasenclever, *HZ* 98, 1907, S. 385 ff. andererseits. Auf sie kann hier, wo es um die Geschehnisse auf der offiziellen Bühne geht, nicht eingegangen werden. Es geschieht dies ausführlich in der eben erschienenen Biographie J. Groppers: W. Lipgens, *Kardinal Johannes Gropper (1503—1559) und die Anfänge der katholischen Reform in Deutschland*, Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 75, Münster 1951, bes. S. 121—26, wo sich auch S. 124 ff der Versuch einer vollständigen Entwicklungsgeschichte des „Regensburger Buches“ findet. (Vgl. die Rezension in der *American Hist. Rev.*, Vol. LVII. 1952. p. 520 f).

Inhaltlich sind die Schriftstücke so abgefaßt, daß sie nach einer Einleitung jeweils auf einzelne Punkte einer vorliegenden protestantischen Bekenntnisschrift eingehen. Alle vier Gutachten sind sich darüber einig, daß man über den Artikel 1, über die Einheit der göttlichen Wesenheit, nicht zu diskutieren braucht, sondern über das dort Gesagte alle eins sind. Anders stehe es mit dem Artikel 2, von der Erbsünde, über den alle vier in längere Erörterungen eintreten. Artikel 3, über die Fleischwerdung Christi, sein Leiden und seine Auferstehung, sei wieder Gemeingut. Hingegen folgen über Artikel 4, 5, 6, 15 und 20, die von der Rechtfertigung durch den Glauben und die Verdienste der guten Werke handeln, wieder längere Ausführungen. Ein kurzer Vergleich²⁶⁾ zeigt, daß es sich hier handelt um theologische Gutachten zur Confessio

²⁶⁾ Die Abschnitte der Conf. Aug.: Die Abschnitte des Regensburger Buches:

- | | |
|---|---|
| 1. Von Gott | 1. Von der Kirche. Lehre u. Autorität |
| 2. Von der Erbsünde | 2. Von der Erbsünde |
| 3. Von dem Sohne Gottes | 3. Von der Rechtfertigung |
| 4. Von der Rechtfertigung | 4. Von den guten Werken |
| 5. Vom Predigtamt (Wort und Werk) | 5. Vom freien Willen nach der Rechtfertigung |
| 6. Vom neuen Gehorsam | 6. Von der Buße nach der Taufe |
| 7. Von der Kirche | 7. Von der Kirche und ihren Zeichen |
| 8. Was die Kirche sei | 8. Von dem Wahrzeichen des Wortes |
| 9. Von der Taufe | 9. Von den Sakramenten |
| 10. Vom heiligen Abendmahl | 10. Von der Taufe, Firmung und Eucharistie |
| 11. Von der heiligen Beichte | 11. Von der Messe |
| 12. Von der Buße | 12. Vom Kanon der Messe |
| 13. Vom Gebrauch der Sakramente | 13. Von den Privatmessen |
| 14. Vom Kirchenregiment | 14. Von einer oder beiderlei Gestalt des Altarsakramentes |
| 15. Von den Kirchenordnungen (d. h. von den Werken) | 15. Vom Sakrament der Buße |
| 16. Von der Polizei | 16. Von der Beichte |
| 17. Von der Wiederkunft Christi | 17. Priesterweihe, Ehe und Letzte Ölung |
| 18. Vom freien Willen | 18. Von den Ceremonien und Gebräuchen |
| 19. Von den Ursachen der Sünde | 19. Von der lateinischen Sprache |
| 20. Vom Glauben und den guten Werken | 20. Von Verehrung, Fürbitte und Anrufung der Heiligen |

Die Überschriften gekürzt nach: Bekenntnisschriften der evang.-lutherischen Kirche, Göttingen 1930, die des Regensburger Buches nach der noch vor die Lenzsche Publikation zurückreichenden Fassung, wie Gropper in seinem Buche „Wahrhaftige Antwort“, Köln 1545, Fol. 8a—20a, sie selbst überliefert hat (vgl. W. Lipgens, Kardinal Johannes Gropper, RST 75, Münster 1951, S. 124f. u 152f).

Augustana, nicht etwa zum Regensburger Buch; es ergibt sich also, daß die Gutachten mit dem Regensburger Reichstag nichts mehr zu tun haben, die Überschriften der späteren Hand in dieser Beziehung also falsch sind, daß sie vielmehr in den Zusammenhang des Wormser Gespräches, und zwar in dessen offiziellen Verlauf, in dem es um die *Confessio Augustana* geht (nicht in den Zusammenhang des Geheimgespräches), gehören. Wo aber ist genauerhin ihr Platz?

Aus der Einleitung von Nr. 1 ist zunächst ersichtlich, daß die Gutachten vor Beginn des eigentlichen Gespräches, also in der ersten Periode zwischen dem 25. Nov. 40 und dem 14. Jan. 41 abgefaßt wurden. Es drängt sich die Vermutung auf, daß sie in Zusammenhang jener von Morone inspirierten Bestrebungen stehen, das Gespräch in die Bahnschriftlichen Austausches zu lenken (15.—30. Dez. 1540) und so den Gefahren der Uneinigkeit der elf katholischen Stimmen zu begegnen. Demgemäß wäre die Stelle „um jeglichen Streit und Uneinigkeit zu vermeiden“ mit „innerhalb der katholischen Partei“ zu interpretieren. — Dem entsprechen tatsächlich die Einleitungssätze von Nr. 2 und Nr. 4 (Nr. 3 beginnt ohne Einleitung gleich über den Artikel von der Erbsünde zu sprechen). Sie nehmen Bezug auf den Versuch Morones, durch Eck und Billick eine katholische Widerlegungsschrift gegen die *Confessio Augustana* formulieren zu lassen, begrüßen dieses Vorgehen der „dazu auserwählten Theologen“, lassen jedoch keinen Zweifel darüber, daß sie mit dem, was die beiden ausgearbeitet haben, nicht übereinstimmen. Nr. 2 bezeichnet manches im Eckschen Gutachten als „doppeldeutig“ und glaubt, daß aus ihm neue Zwistigkeit, wie einst aus *homooisios* ein *homoios*, entstehen könnte. Und Nr. 4 erklärt rund heraus, daß sich manches darin finde, „was uns zur gegenseitigen Verständigung nicht beizutragen“ scheint.

Wir haben also in diesen Quellen jene bisher nicht bekannten Gutachten vor uns, die auf die Inspiration Morones und auf die Anordnung der Präsidenten hin versuchten, in der Weise schriftlichen Austausches zu den entscheidenden Fragen der Rechtsfertigungslehre ihren Standort zu fixieren und eine Einigung innerhalb der katholischen Partei herbeizuführen. Vermutlich ist Nr. 1 eben das Gutachten, daß Eck zwischen dem 15. und 20. Dez. 1540 formuliert haben muß, während Nr. 2—4, die Gutachten der halb-katholischen Fürsten, zwischen dem 20. und 30. Dez. 1540 zu datieren sind, weil sie bereits auf Ecks Gutachten eingehen. Von bleibender geschichtlicher Bedeutung sind sie nicht gewesen; sie blieben Episode in den Vorverhandlungen zu Worms

und wurden bald durch Granvellas Vorschlag vom 2. Jan. überholt. Sie zeigen aber, daß Morones Gedanken nicht nur theoretisch blieben, sondern ihre Realisation ernstlich versucht wurde; darin besteht der Beitrag dieser neuen Quellen zur Geschichte des Wormser Gespräches. Ihre eigentliche Bedeutung liegt jedoch darin, daß hier die fürstlichen Räte der umkämpften Territorien zum gleichen Zeitpunkt, in der gleichen Atmosphäre, an Hand derselben protestantischen Vorlage Stellung nehmen zu den umstrittensten Fragen der Rechtfertigungslehre.

IV.

Es ist keine leichte Aufgabe, aus vier Essays zur Rechtfertigungslehre von jeweils wenigen Seiten den theologischen Standort der Verfasser zu erheben. Gerade in der Rechtfertigungslehre beginnen die eigentlichen Unterschiede erst an so diffizilem Punkt, daß man im strengen Gespräch mit wenigen Seiten noch kaum etwas anstellen kann. — Anders verhält es sich aber, wenn die Verfasser selbst die Diffizilität der Frage nicht erreichen, wenn sie im oberflächlichen Getümmel der Formeln bleiben. Dann kann man ihren ungefähren Standort leichter bestimmen. Sie reden „grober“ und die feineren theologischen Überlegungen kommen kurzschlüssiger und leichter auf die Fronten verteilbar zum Vorschein. So verhält es sich, trotz aller Unterschiede untereinander, bei jedem der vier Gutachten.

Nr. 1 ist verfaßt im Namen jener acht Stimmen der katholischen Seite,²⁷⁾ die faktisch katholisch genannt werden können. Wie gesagt ist vermutlich Eck, unterstützt durch Billick, der Verfasser.²⁸⁾ —

²⁷⁾ Die Gesandten dieser acht Fürsten waren: Michael Holding (Weihbischof v. Mainz) u. Ambrosius Pelagus (Dr. theol., O. P.) für Mainz; Joh. v. Entzingen (Dr. jur., Kanzler), Georg Herr v. Eltz, Nicolaus Menerich (Dr. theol.) für Trier; Bernhard v. Hagen (Kanzler), Eberhard Billick (Karmeliter-Provinzial) und Joh. Gröpper (Dr. jur., Domkanoniker) für Köln; Leonhard Marstaller (Ordinarius zu Ingolstadt), Nicolaus Apell (Dr. theol., Prediger zu Mosburg) und Joh. Wengler (Prov. OFM) für Salzburg; Joh. Mensinger (Weihbischof von Magdeburg) und Konrad Micosus OP für Magdeburg; Joh. Armbruster (Lic.) für Straßburg; Dr. Joh. Eck für den Herzog Wilh. von Bayern und Mathäus Krotz (Decan zu München) für den Herzog Ludw. von Bayern. Nach dem offiziellen Verzeichnis CR III, 1217f.

²⁸⁾ Darin bestärkt, daß wie in Ecks Eröffnungsrede vom 14. Jan. 1541 auf die Schwierigkeit hingewiesen wird, die durch die Varianten der Conf. Aug. entstehen. — Auf die Einordnung dieses Gutachtens in Ecks Gesamtwerk muß hier verzichtet werden.

In seinem Absatz über die Erbsünde beklagt er sich über die neue und ungenügende Ausdrucksweise der Conf. Aug. und skizziert statt dessen die alte Zweiteilung der Folgen der Erbsünde: den Zorn Gottes und die reale Korruption der Natur, welchen beiden alle Menschen seit Adam unterliegen. In der Taufe aber werde auf Grund des Verdienstes Christi der Zorn Gottes und der Schuldcharakter der Erbsünde getilgt, die Krankheit wird gebessert, aber die Concupiscentia bleibt und reizt fernerhin zur Sünde, kann aber „weder eigentlich, noch tatsächlich, noch der Form nach“ Sünde genannt werden. Damit ist korrekt die katholische Auffassung geboten, ohne daß auf den Ernst der lutherischen Ansätze eingegangen wäre. — Der Satz, mit dem der Verfasser die Erörterung über die Verdienstlichkeit der guten Werke vor der Rechtfertigung einleitet, zeugt von einem klaren, katholischen Bewußtsein: „Keiner kann aus eigenen Kräften gerechtfertigt werden. Wenn wir von der Gnade Gottes verlassen sind, sind die Kräfte schwach zu guten Werken, und wenn sie etwas (natürlich) Gutes tun, hat das nur eine ähnliche Güte,“ verdienen aber keinerlei Belohnung. Der Verfasser läßt sich also durch den Gegensatz zur protestantischen Lehre in keinen unkatholischen Semipelagianismus treiben, sondern betont, „daß dies die Lehre der Kirche und aller Theologen ist“ und die Protestanten aufhören sollten, „vor aller Welt“ zu predigen, die katholische Lehre besage das Gegenteil. Eine Sonderstellung, fügt er hinzu, nähmen nur die Werke vor der Rechtfertigung ein, die, schon unter der zuvorkommenden Gnade des Herrn geschehend, Wegbereiter der rechtfertigenden Gnade seien. Auch hier wird nicht auf die Diffizilität der theologischen Kontroverse eingegangen oder die Motive beider Seiten untersucht, sondern kurz und zutreffend die katholische Lehre dargestellt. — Was aber die guten Werke nach der Rechtfertigung betrifft, so kann, „was die Gnade Gottes mit uns betreibt, nicht müßig sein,“ sondern muß gute Werke zeitigen. „Aber keinesfalls verdienen eigene Werke Wert in sich, sondern man erhält Gnaden, die antreiben und das Werk vollenden.“ Noch vor dem Tridentinum ist hier die Gnadenhaftigkeit unseres Tuns als katholische Lösung der Verdienstfrage formuliert. Die gesamte Heilige Schrift bezeugt aber, daß der barmherzige Gott „für diese unsere Werke, die Er durch seine Gnade vollendet und geheiligt hat, überreichen und unvergleichlichen Lohn beschlossen hat. Da niemand von uns dies leugnen kann, mögen sie (die Protestanten) aufhören, so feindlich die Bezeichnungen ‚Verdienst‘ zu verhöhnen, die wir nicht anwenden, außer endlich bei Werken, die die Gnade würdig macht.“ Auch hier ist kurz und richtig

katholische Auffassung wiedergegeben. — Die protestantische Formulierung — ergänzt der letzte Absatz —, daß wir allein durch den Glauben, der dann als Früchte freilich gute Werke zeitigen müsse, gerechtfertigt würden, sei mißverständlich. Sie wecke überall bei dem Volke die Vorstellung, als habe Christus für alles genug getan und es bedürfe nicht der eigenen Erneuerung. Vielmehr sei der Glaube zugleich Gott liebendes Tun. „Da aber die Herren Protestanten die Sache selbst, sowohl die Liebe als auch den Glauben, von den Gerechten fordern, ist kein Grund, weshalb sie mit Recht von der kirchlichen Lehre über die Rechtfertigung abzuweichen und sich zu entfernen scheinen.“ So schließt Ecks Gutachten der acht katholischen Stimmen. — Man muß festhalten, daß es in allen Punkten, die es berührt, die katholische Auffassung richtig wiedergibt²⁹⁾ und darüber hinaus die protestantische Lehre positiv zu sehen versucht. Es umgeht tiefere Schwierigkeiten, wie die Frage der Prädestination, der imputativen oder inhaerierenden Rechtfertigung, der Stufen des Rechtfertigungsvorgangs, hatte dazu aber auch ein gewisses Recht, weil ja auch die besprochene Vorlage, die Conf. Aug., diese Fragen katholisierend umgangen hatte. Trotzdem gilt: so schön die irenische Haltung dieses Gutachtens ist, so erfreulich klar und eindeutig die volle Richtigkeit einiger protestantischer Kernsätze als in Wahrheit immer katholisches Gut herausgearbeitet wird und so sehr der zitierte Schlußsatz vielleicht auch am Ende einer erschöpfenden Untersuchung mit Recht stehen könnte: hier wirkt er geschrieben in jener Oberflächenebene und es fehlt ihm die Basis echter Auseinandersetzung.

Das als Nr. 2 mitgeteilte Gutachten der Gesandten des Kurfürsten von Brandenburg³⁰⁾ behauptet, eingehend auf den Entwurf Ecks, in der Definition der Erbsünde mit diesem einig zu sein: sie sei Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit und corruptio; es spielt diese Feststellung aber auch in den Zustand nach der Taufe hinüber und behauptet im protestantischen Sinn ihren Sündencharakter auch nach der Taufe. —

²⁹⁾ Vgl., nicht im Sinne eines (anachronistischen) Beweises, sondern für die inneren Übereinstimmungen die Definitionen des Tridentinums, Denzinger Enchiridion symbolorum, Nr. 788—820.

³⁰⁾ Dies waren Leonhard Keller, Dompropst zu Havelberg; Alexander Alesius, der aus Schottland stammende magister, der bei der lutherischen Reformierung Brandenburgs eine Rolle gespielt hatte und den Melanchthon in einem Brief an Theodorus vom 21. Dez. 40, CR III, 1240f. als Widerpart Ecks besonders hervorhebt (ebenso 1258); endlich Joh. Ludecke, Pfarrer zu Frankfurt a. O.; vgl. das Verzeichnis CR III, 1218.

Bezüglich der Rolle der Werke bei der Rechtfertigung wollen der oder die Verfasser mit Eck übereinstimmen, daß wahre Reue erforderlich sei; trotzdem würden aber dem, der Buße tut, die Sünden umsonst, nur um Christi willen nachgelassen (also vollkommen allgemein gehaltene Formulierungen). Nach der Rechtfertigung seien gute Werke notwendig „dem Herrn wohlgefällig und verdienstlich für Belohnungen körperlicher und geistlicher Art“. — Im Absatz über den Glauben betonen sie (für imputative Lutheraner unlutherisch), daß der rechtfertigende Glaube nicht nur eine Vorstellung, sondern „das Werk des den Menschen erneuernden und heiligmachenden Geistes“ sei. „Diesen Glauben gibt es nicht allein, nicht ohne die übrigen Tugenden, aber wir widerstreiten nicht, daß gesagt wird: ‚durch den Glauben allein werden wir gerechtfertigt,‘ . . . umsonst ohne Werke.“ Wir billigen auch nicht die Ecksche Formel, daß es der tätige Glaube sei, da die Scholastiker (die Verfasser kennen augenscheinlich nur die *via moderna*) unter dem Glauben nur eine Vorstellung meinen und Eck z. B. sage, mit solchem Glauben könne auch eine Todsünde zusammen vorhanden sein. „Diese Worte zeigen, daß sie nicht über den Glauben als den, durch den wir gerechtfertigt werden, sprechen, sondern nur über eine Vorstellung;“ wir aber meinen, daß wir gerechtfertigt werden „allein durch den Glauben“, mit dem keine Todsünde zusammen bestehen kann, weil er wirklich reinigt. — Man kann dies ein Muster von Unklarheit nennen. Dem Gebot des Kurfürsten folgend³¹⁾ verteidigen sie das Wörtlein *sola* energisch, legen die katholische Lehre auf die nominalistische Auffassung vom „Glauben als Vorstellung“ fest, sind aber gleichzeitig für die wirklich katholische Lehre von der inhaerierenden Rechtfertigung und der aus ihr erwachsenden Werke.³²⁾ Das Ganze ein typisches Produkt der schwankenden Mittelstellung, ohne wirklich einigende Kraft, weil beide Seiten nicht echt umgriffen sind.

Nr. 3, die Erklärung der Gesandten des Kurfürsten der Pfalz,³³⁾ nimmt keinerlei Bezug auf den Entwurf Ecks, sondern bespricht ohne

³¹⁾ Der ihnen die Instruktion mitgegeben hatte: „Sie solten das wörtlein *sola* wieder mitbringen, oder selbst nicht wiederkommen,“ Seckendorf lib. III, § 80, S. 294.

³²⁾ Dabei betont dieses Gutachten am stärksten von den dreien, daß es seinen Standpunkt für katholisch halte, und entspricht damit nicht nur wiederum der Haltung Joachims, vgl. Pastor, Reunionsbestrebungen, S. 162f., sondern auch der damaligen Regung Melanchthons, der z. B. am 27. Dez. im Namen der Protestanten auf die Bezeichnung „Katholiken“ Anspruch erhebt, CR III, 1256.

³³⁾ Des Predigers Heintr. Stoll und des Matheus Kegler, beide Ordinarien zu Heidelberg; Verz. CR III, 1217f.

Einleitung die Artikel der Conf. Aug. Ihre Erläuterung der Erbsünde ist noch oberflächlicher und ohne Stellungnahme zu der Frage, ob nach der Aufhebung des Zornes und des Schuldzustandes die bleibende Konkupiscenz noch Sünde sei. Des Gesetzes Werke vor der Rechtfertigung und wahre Buße während der Rechtfertigung sind Bedingung, dennoch erfolgt die Rechtfertigung umsonst. Gute Werke des Gerechtfertigten sind notwendig und empfangen Belohnung, wie auch die Apologie lehre. — Hinsichtlich des Glaubens während der Rechtfertigung steht unvermittelt nebeneinander: „Dieser Glaube ist nicht allein zu denken, ohne die übrigen Tugenden und das Verdienst guter Werke“ und: wir
 en gerechtfertigt „umsonst, ohne Werke, durch seine Gnade“. — Dieses Gutachten hält sich noch stärker im Allgemeinen, gefällt sich in seiner Vermittlerrolle ohne Tiefgang und bemerkt väterlich: wie könnten darüber Meinungsverschiedenheiten aufkommen? Auf laue Weise wird mit dem Thesenmaterial der protestantischen Seite gearbeitet, dem ebensowenig begriffene katholische Aussagen verkoppelt werden. Immerhin ist uns aus einer anderen Quelle überliefert, daß die Pfälzer sich eindeutiger als Protestanten fühlten und im mündlichen Gespräch das Wörtchen *sola* entschieden verteidigten.³⁴⁾

Nr. 4, das Gutachten der Gesandten des Herzogs von Jülich und Cleve³⁵⁾ äußert sich eingangs mißbilligend über den Eckschen Entwurf, geht dann aber dazu über, selbst zu den einzelnen Artikeln der Conf. Aug. Stellung zu nehmen. — Der Absatz über die Erbsünde ist wiederum so allgemein gehalten, daß die Unterscheidungspunkte gar nicht erreicht werden. Auch nach der Taufe bleibe die Konkupiscenz, aber man könne durch die Kraft des Hl. Geistes über sie siegen. Ob sie noch Sünde genannt werden müsse, wird nicht gefragt. — Inhaltsreicher ist auch hier der Absatz über Verdienste, Glauben und Rechtfertigung. „Wir bekennen, daß kein Mensch aus eigener Kraft gerechtfertigt werden kann,

³⁴⁾ Der „Vorlauff Colloquii Vormatiensis“ im brandenburgischen Archiv berichtet unter dem 20. Dezember: „Und disen tag gegen abent ist der pfalzgräfische Theologus, Mag. Henricus Stol, predicant zu Heidelberg, von den vier verordneten furgenumen, Ist aber nichts aussgericht, dann die proposition, das man allein durch den glauben für Gott gerecht wirt, und sonderlich die *exclusiva sola* hat Pfalz in kein weg begeben noch davon abstehen wollen.“ Zitiert bei Ranke, IV, S. 145, Anm. I.

³⁵⁾ Es waren: Joh. Vlatten, Probst u. Scholaster zu Ach (vgl. A. D. B. 40, Leipzig 1896, S. 87 ff.), Konrad Heresbach, Dr. theol. u. Berater des Herzogs (A. D. B. 12, Leipzig 1880, S. 103), und Albert Koenig, Dr. theol.. Verz. CR III, 1217 f.

daß wir vor der Rechtfertigung nur bedingt natürlich gute Werke vollbringen können, daß der Glaube an Christus rechtfertige, aber immer von Reue und guten Werken begleitet sein müsse,“ damit wir so durch Glauben und gute Werke zur Buße gerufen würden und damit das Volk nicht glaubt, es werde allein durch den immer wieder gepredigten biblischen Glauben gerettet. So verkündet Johannes (der Täufer) die Frohbotschaft mit der Buße beginnend, indem er sagt: „Denket um, denn das Himmelreich ist nahe.“ — Dieser Absatz ist also in jedem Wort korrekt katholisch, wenn auch wiederum überaus verkürzt. Dennoch sind gerade die Clever ziemlich energisch gegen Morones Gedanken und Ecks Entwürfe aufgetreten; wenn das mitgeteilte Gutachten nicht einen taktischen Zug darstellt, so ist es ein Beispiel dafür, wie fürstliche Räte, deren theologisches Material im Grunde katholisch ist, sich auf der protestantischen Seite einsetzen — in diesem Fall, weil sie in Opposition zum Kaiser stehen.³⁶⁾ „Du weißt,“ schreibt Melanchthon an Jakob Milichius,³⁷⁾ „wie wandelbar der Geist des Konrad Heresbach ist; aber diesmal hat er sich konstant gegen die Ecksche Formel eingesetzt“.³⁸⁾

³⁶⁾ Morone traf wohl das Richtige, wenn er an Farnese schreibt, daß die Clever „mehr aus Parteiinteressen gegen den Kaiser als aus Unkenntnis der Wahrheit mit den Anderen (= anderen katholischen Stimmen) uneinig sind“; Brief v. 12. Jan. 41, Lämmer, Mon. Vat., S. 325. Dem Gutachten der Clever ist in dem Berliner Exemplar von anderer Hand eine von Heresbach selbst stammende „Confessio fidei Conradi Heresbachi“ beigelegt, die hier aus Raumgründen nicht mitgeteilt wird. Sie bietet eine ausholende Exegese des Apostolischen Glaubensbekenntnisses und hält sich fast überall an das gemeinsame christliche Glaubensgut. An den wenigen Stellen, wo zu katholisch-protestantischen Kontroversfragen Stellung genommen wird (Glaube und Werke, Opfercharakter der hl. Messe), vertritt Heresbach katholische Anschauungen. — Außerdem finden sich neben dem Clevischen Gutachten in dem Berliner Exemplar Randnotizen unter dem Titel Conradus Heresbachius sic in notis ad liturgiam, die mit dem Text in keinem Zusammenhang stehen, aber wiederum stark katholische Interessen verraten. Sie bringen wahrscheinlich Auszüge aus dem verlorengegangenen Werk von Heresbach, Liturgia Basilii Magni Graece et Latine, in dem Heresbach Basilius aus dem Griechischen übersetzte und mit Anmerkungen versah. Augenscheinlich hat Heresbach diese Zitate im Verlauf des Wormser Gespräches verwandt. — Zu Heresbach s. noch A. Wolters, Konrad Heresbach und der Clevische Hof zu seiner Zeit, Elberfeld 1867; über die Basilius-Ausg. bes. S. 234.

³⁷⁾ Am 17. Dez., CR III, 1233.

³⁸⁾ Zur Frage nach einer Abhängigkeit der Gutachten untereinander in ihren einzelnen theologischen Aussagen bleibt zu bemerken, daß wohl Nr. 3 unter Kenntnis von Nr. 2 geschrieben, Nr. 4 hingegen selbständig abgefaßt wurde, obwohl sich alle drei über ihre ablehnende Haltung zum Eckschen Gutachten vorher verständigt haben mögen.

V.

Die mitgeteilten Gutachten vervollständigen unsere Kenntnis vom Wormser Gespräch und zeigen, daß Morones Vorschlag tatsächlich für eine kurze Weile realisiert und erprobt wurde, indem alle katholischen Stimmen ihre Meinung entweder über den Entwurf Ecks oder direkt über ihre Stellung zur Conf. Aug. schriftlich darlegten.

Sie vermitteln so einen aufschlußreichen Querschnitt durch das theologische Bewußtseinmaterial fürstlicher Räte besonders umstrittener Länder. Zu allen vier Gutachten kann man sagen, daß die theologische Aussage ihrer Verfasser wenigstens hier nicht allzu tief reicht. Das Gutachten Ecks für die acht katholischen Stimmen ist theologisch noch am eindeutigsten und gibt korrekt, wenn auch ohne Begründung und ebenso ohne tieferes Erfassen der protestantischen Anliegen, die katholische Auffassung wieder. Das Gutachten der Brandenburgischen Gesandten ist verhältnismäßig am klarsten protestantisch, verteidigt das Wörtlein sola, aber nun wieder auf eine Weise, daß die katholische Seite nicht recht erfaßt, sondern nominalistisch festgelegt ist und gegen sie eigentlich katholische Ansichten ins Feld geführt werden. Die Pfälzer sind theologisch am unklarsten, gefallen sich in ihrer Vermittlerstellung und bringen allgemeinste Thesen von beiden Seiten vor. Die Clever endlich sind in dem, was sie an theologischen Ansichten schreiben, völlig katholisch (wenn auch noch weniger tief gehend als das erste Gutachten), setzen diese Ansichten aber aus politischen Oppositionsgründen auf der protestantischen Seite ein.

Der Kirchenhistoriker wird bei diesem Ergebnis einen Kummer darüber nicht ganz unterdrücken können, wie hier (selbst bei Anrechnung der partiellen Wormser Situation) an Eck eine Art von lässiger Kürze, die sich nicht überzeugend einsetzt, an allen andern aber, die mit über das kirchliche Schicksal entschieden, eine ziemliche theologische Mittelmäßigkeit deutlich wird, die dem großen Ringen, um das es in jener Zeit ging, wenig zu entsprechen vermag.

Declaratio Episcoporum . . . et Bavariae legatorum

(Verfaßt von J. Eck, 15.—20. Dez. 1540)

Cum a Reverendissimis illustribus generosis et Spectabilibus dominis praesidentibus³⁹⁾ nobis magno studio demandatum sit, ut (omnis contentionis et dissensionis evitandae causa promovendique istius colloquii⁴⁰⁾ quam commodissime ad eum finem ad quem institutum est conciliationem) ea media, quae pertingerent ad veram et catholicam concordiam scripto mandaremus, omni diligentia in eo insistimus ut nostro officio satisfaciamus. In qua opera discussionequae, et si magnum nobis negotium praebuit diversitas confessionum et Apologiarum, quae ex variis exemplaribus,⁴¹⁾ non eodem tempore tempus sic depræhenditur. Tamen causae ipsius integritati et spiritus sancti praesidio confisi, cum nullam moram interponi vellemus, desiderio dominorum praesidentium aut expectationem dominorum protestantium frustrari, ut plenius et sincerius causa ipsa tractetur, ab initio ipso Confessionis et Apologiae exorsi. Quid de primis illorum articulis sentiamus breviter explicavimus, sub protestationibus, pro parte nostra emissis, Deinceps caetera demonstratur, in quibus dissideamus, et qua ratione cum dominis protestantibus concordari possimus. Illud enim, quod maxime videtur, et ad veritatem catholicae fidei declarandam et ad pacis concordiaeque christianae conciliationem accommodum, interim parati⁴²⁾ non solum verbis sed et scriptis ea, quae a nobis asseruntur, omni quaerenti rationem verissime et efficacissime confirmare omnibusque in rebus id iam libentissime praestare, quod domini praesidentes pro illorum excellenti sapientia convenire putabunt, ad istam catholicam unionem sartiendam.

Articulus primus de unitate essentiae divinae et trinitate personarum catholicus est et nobiscum consentit.

Articulus secundus est de peccato originali, quod domini protestantes nova finiendi dicendique figur definiunt, et explicant tutissimum est autem ubi negotia fidei tractantur loqui verbis a patribus et ecclesia receptis, Nam hic in materia scilicet fidei novitas omnis suspecta est, ne sub novatione verborum errores irrepant. Itaque plane fatemur, si christianae concordiae sint amantes, omnes a Adam propagatos secundum legem communem nos cum peccato originali et ita in ira dei esse, autem peccatum originale corruptionem naturae cum carentia iustitiae originalis debitas inesse ex qua carentia factum sit, ut fructibus iustitiae originalis et multis aliis bonis careamus. Quae ipsa tamen non debent pueris singula quasi distincti reatus imputari. In baptismo autem fateamur reatum peccati originalis remitti per meritum passionis Christi, at morbum licet illa peccata relicta ad peccatum semper inclinet, atque ob hoc peccatum dici possiti. Tamen nec proprie nec vere nec formaliter esse peccatum.

³⁹⁾ Vgl. oben im Text S. 31, Anm. 6: Joh. v. Ehrenberg, Fr. v. Fleckenstein, J. Graf v. Eyssenberg u. v. Schwolsdorf, CR III, 1217.

⁴⁰⁾ Vgl. im Text S. 36f.

⁴¹⁾ Die Melanchthonische Variata der Conf. Aug., 1540, vgl. G. Wolff, Quellenkunde III, S. 63.

⁴²⁾ sumus zu ergänzen.

Articulus tertius de incarnatione Christi, passione resurrectione sed catholicus est et concordat nobiscum.

Articulus IV. V. VI. XV et XX: de meritis bonorum operum et iustificatione fidei⁴²⁾ praecipue agunt quae causa est, quare voluerimus eos simul colligatos tractare.

De meritis operum.

Recte pronuntiant suis propriis viribus neminem posse iustificari, quando um gratia dei destituti sumus ad bene operandum sunt infirmaeque et, si quid bene operetur, id tantum similem habet bonitatem. Coeterum non habet, quod deus agnoscat, nec praemio aeterno dignum ducat, et cum non ignoret adversa pars hanc esse doctrinam ecclesiae omniumque Theologorum, Tamen vulgo praedicant nos contraria docere. At licet opera ante iustificationem facta iustificationem non mereantur. Ea tamen, quae divina motione praeveniente ad parandas vias domini sine gratia iustificante fiunt. Praeparatoria sunt et dispositura gratiae inchoantis, sicut timor domini initium est sapientiae.

De bonis operibus post iustificationem.

Porro, quae gratia dei nobiscum agit, non possunt esse otiosa. sed pro gratiae nos exercentis et respicientis quantitate meritoria sunt. Tricesimi sexagesimi vel centesimi praemii. Non vero propter operis nostri dignitatem in se, sed gratiae impellentis et opus perficientis acceptionem statuit enim liberalis et misericors deus (quod universa sacra scriptura testatur) iis operibus nostris, quae sua gratia perfecit, et sanctificavit amplissimam et incomparabilem mercedem. Quod cum negare nemo possit. desistant tam odiose insectari nomen meriti, quod non accommodamus, nisi his tandem operibus quae gratia fecit esse digna, et si nolint parcere nobis, vel gratiam dei venerentur et non promissionem ipsius secundum, quam de pia iustitia disposuit, dare mercedem servis suis evacuent.

De iustificatione fidei.

Quod affirmant domini protestantes iustum habere fidem, quo verbo et promissioni dei credat, id charitatem seu dilectionem ac bona operatamquam fructus fide et charitatis, nec sit ficus cum foliis sine fructibus probatur nobis. Eaque de causa asserimus fidem vivam, quae per dilectionem operatur, iustificare, quam ecclesiastici doctores formatam appellant. Abhorremus ab his et similiter iis loquendi formis, scilicet nos hac tantum fide iustificari, qua credimus nos propter christum patrem habere placatum, quod haec forma in absurdam summam a rudi plebe trahi possit, nimirum fidem seu persuasionem sibi talem fingente, qua credit christum pro se satisfecisse, etsi non experiatur, spiritus innovationem et bonorum operum fructum.

Item quae sola fides iustificat, quod haec forma in eum sensum recipi possit, ac si separetur a ratione iustificationis, charitatis sine qua nemo iustus esse potest. Cum vero ipsi domini Protestantes rem ipsam, hoc est tam charitatem quam fidem, a iusto exigant, non, cur merito ab ecclesiastico de iustificatione dogmati recedere et dissentire videantur.

⁴²⁾ Artikel der Augsburgerischen Conf., vgl. oben S. 36f. Anm. 26.

Archiepiscopali

(Mo)guntinensis, Treverensis

(Co)loniensis, Salzburgensis

(M)aydeburgensis, Argentoratensis

(et)Bavariorum ducum legatorum.⁴³⁾

Nr. 2

Declaratio legatorum Electoris Brandenburgensis

(20.—30. Dez. 1540)

Reverendi generosi illustres, ac nobiles viri, et si dominorum doctorum, qui ad hanc deliberationem adhibiti sunt, operam probamus⁴⁴⁾ propterea, quod multa lenire et mitigare student, ut possit coire concordia, quam nos unice expetere res ipsa testabitur, tamen quia quaedam ab ipsis ambigue posita videntur, veremur, ne ambiguitas postea novas discordias pariat, sicut post synodum Syrmiensem accidit, ubi pro vocabulo ‚homousios‘ ponebatur generalius vocabulum ‚homoios‘, ut videretur certamen inter areianos et orthodoxos sublatum esse, et tamen postea inde maiores rixae ortae sunt. Optaremus igitur vitari ambiguitates.

De peccato originis recipimus et amplectimur definitionem positam a doctoribus, scilicet peccatum originale est, carentia iustitiae originalis debitaе inesse et vitiosa concupiscentia, quae Sanctus Paulus ad Romanos⁴⁵⁾ etiam disputat, est peccatum. Et Augustinus ait in libro de perfectione hominis Apostolum dicere, non ut non sit peccatum in nostro mortali corpore, sed ut non regnet.

Et sentimus vitiosam concupiscentiam, quam materiale peccati doctores scholastici vocant manere in renatis, reatum vero tolli in baptismos sicut Paulus ait: Nihil iam damnationis iis qui Christo Jesu iusti sunt.⁴⁶⁾ Et quemadmodum Augustinus in libro retractationum, hoc suum dictum peccatum nusquam est, nisi in voluntate cum Pauli sententia ad Romanos VII conciliat.⁴⁷⁾

In articulo de meritis, quia videtur rursus meritum congrue stabiliri, cum fit mentio dispositionis ad gratiam, clarius videretur esse dicendum, quod iustitia legis cohibeat non renatos. Et quod ideo quoque praestanda sit, quia, donec homo perseverat peccare contra conscientiam et repugnat monenti spiritui sancto, non accipit gratiam. Haec est vera vel catholica sententia.

Et haec est catholica sententia, quod oportet existere in conversione veram poenitentiam seu contritionem. Juxta illud initium sapientiae timor domini.⁴⁸⁾ Et tamen manet vera sententia, quod agenti poenitentiam remittuntur peccata gratiae, non propter dispositionis praecedentes aut ulla alia opera, sed propter christum fide, sicut Rom. III dicitur et Augustinus sepe repetit hanc sententiam. De meritis bonorum operum in justificatis, dicimus requiri bona opera, seu obe-

⁴³⁾ Durch eine unglückliche Beschneidung des Blattes sind bei dem Berliner Exemplar jeweils die Anfangs-Buchstaben weggefallen.

⁴⁴⁾ Eck und Billick, vgl. o. S. 33 und 37.

⁴⁵⁾ Röm. 7, 7. ⁴⁶⁾ Röm. 8, 1. ⁴⁷⁾ Röm. 7, 14—21.

⁴⁸⁾ In Anlehnung an Eccli. 1, 27.

dientiam, ut debitum et meritum, concedimus, quod bona opera iustificationum placeant deo, et sint meritoria praemiorum corporalium et spiritualium, quae tum in hac vita tum post hanc vitam redduntur.

In articulo de fide fatemur fide gratis nos iustificari, cum per fidem intelligant, non tantum notitiam, sed opus spiritus sancti regenerantis et sanctificantis hominem, quo opere in contritione vivificatur homo, agnoscens misericordiam promissam propter filium dei et se subicit deo. Haec fides non est sola sine coeteris virtutibus, neque repugnamus, quod dicitur, sola fide iustificamur, si non aliud intelligunt per hanc exclusivam, quam quod Paulus intellexit per exclusivam gratis sine operibus. Quandoquidem catholici sentiunt non aliter hominem consequi remissionem culpae quam fide propter Christum. Si velimus dicere, quod per fidem formatam iustificemur, fortassis ambiguitas excitabit novas rixas, quia, cum scholastici dicunt fidem formatam iustificare, intelligunt fidem per se esse tantum notitiam, quam per charitatem, seu corpus per animam agere etiam in iustificatione affirmant ac proinde charitatem, quam gratiam iustificantem vocant, esse formalem iustitiam, cum tamen Paulus clare affirmat: fide nos iustificari, fidem esse vitam iusti. Et confirmat hoc testimoniis prophetarum sicut Abacuc inquit: iustus ex fide vivit, et Esaias: Omnis qui credit in eum non perdefiet. Quare his sententiis motus apostolus, cum omni fiducia asseverat ad Gall. II: Quod autem vivo in carne, vivo in fide filii dei, qui dilexit me et tradidit semetipsum pro me. Atque hanc doctrinam Christus ipse confirmat, cum inquit: Qui credit in me habet vitam eternam,⁴⁹⁾ Et fides tua te salvum fecit,⁵⁰⁾ etc. Dicunt propterea doctores ad hanc deliberationem adhiberi se ideo hunc articulum (sola fide iustificamur) damnare, quia cum fide possit existere peccatum mortale. Haec verba ostendunt eos non loqui de fide, qua iustificamur, sed tantum de notitia, qualis etiam in diabolis est. Atque ita obscurant doctrinam de fide iustificante in divinis scripturis traditam. Cum enim dicitur, sola fide iustificamur, intellectus verus est, quod non propter dignitatem nostrarum virtutum aut operum, sed propter filium dei habeamus remissionem peccatorum et iustificationem. Cum hac fide nos in contritione sustentamus, qua credimus nobis propter filium dei ignosci. Et talis fides non manet in his, qui admittunt peccatum mortale, sicut scriptum est Joan. III: Omnis, qui ex deo natus est, non peccat, quia semen dei in ipso est.⁵¹⁾ Et Joan. I: Dedit eis potestatem filios dei fieri, his, qui credunt etc. quia ex deo nati sunt.⁵²⁾ Item Actus Apostolorum XV: fide purificante corda.⁵³⁾

Dilectionum vestrarum observantissimi legati
Marchionis electoris Brandenburgensis

⁴⁹⁾ Joh. 6, 47.

⁵⁰⁾ Mt. 9, 22; Mk. 5, 34; 10, 52 u. a.

⁵¹⁾ 1. Joh. 3, 9; die ungenau zitierte Stelle heißt richtig nach Nestle: Omnis, qui natus est ex deo, peccatum non facit: quoniam semen ipsius in eo manet.

⁵²⁾ Joh. 1, 12.

⁵³⁾ App. 15, 9; richtig nach Nestle: fide purificans corda.

Declaratio legatorum Electoris Palatini

(20.—30. Dez. 1540)

De peccato originali credimus Dominos protestantes non negare definitionem Anselmi archiepis peccatum originale esse carentiam iustitiae originalis debitae inesse, et forte sentient nobiscum concupiscentiam vitiosam in renatis reliquam condonari et materiale peccati manere, reatum vero tolli et, si ita aut apertius sese declaraverint, erit in hac parte nulla dissensio.

De merito praedispositivo, ne meritum congrui pariat novam deceptionem, esset commodius et clarius dicere, quod iustitia legis cohereat nos Renatos et, quod ideo sit praestanda, quia, donec homo perseverat delinquere contra conscientiam et repugnat spiritui sancto, non accipit gratiam.

Vero verius est, quod oportet existere in conversione veram poenitentiam seu contritionem, iuxta illud initium sapientiae timor domini, et tamen man(et) vera sententia, quod agenti poenitentiam remittuntur peccata gratis, non propter dispositiones praecedentes aut ulla alia opera, sed propter Christum fide.

De meritis bonorum operum in iustificatis ita sentimus, quia Dominorum protestantium Apologia (ut apparet) postulat et exigit bona opera,⁵⁴⁾ seu obedientiam ut debitum et meritum, nec inficiabuntur (ut putamus), quod bona opera iustificationum placeant deo, et sint meritoria praemiorum corporalium et spiritualium, quae cum in hac vita, tum post hanc vitam redentur.

In articulo de fide non erit repugnantia animadversa declaratione Dominorum protestantium in Apologia, quando ostendunt se fidem intelligere non tantum notitiam, sed opus spiritus sancti regenerantis et sanctificantis hominem, quo opere in contritione vivificatur homo, agnoscens misericordiam promissam propter filium dei, et se subicit deo.

Hec fides non est sola sine caeteris virtutibus et bonorum operum fructu, et si quidam aliquando dicant et sancti aliquot patres ita locuti sunt ac scripserunt, quod sola fide iustificamur, non aliud intelligunt per hanc exclusivam, quam quod Paulus intelligit per exclusivam, gratis sine operibus per illius gratiam, per redemptionem, quae est in Christo Jesu, quam proposuit deus reconciliatorem per fidem, interveniente ipsius sanguine. Et magna esset absurditas dicere homines aliter consequi remissionem peccatorum quam fide propter Christum. Si hic adjiceremus per fidem formatam nos iustificari, fortassis ambiguitas novas excitaret rixas, quia, cum scholastici dicunt fidem formatam, tunc non tribuunt iustificationem fidei.

Electoris comitis palatini consilarii et legati.

⁵⁴⁾ Vgl. Art. IV der Apologie, Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche, Göttingen 1930, S. 158ff., bes. auch S. 185ff.

Declaratio legatorum Ducis Juliacensis et Clivensis

(K. Heresbach. 20.—30. Dez. 1540)

Cum iam semel atque iterum censura articulorum per delectos ad hoc Theologos exhibita sit,⁵⁵⁾ ad quam quique Principum Legati suum calculum adicerent, Nos eos articulos expendentes depraehendimus quaedam, quae nobis ad conciliationem conducere non videbantur. Ubi igitur hoc colloquium ad sarciendam religionis concordiam a Caesarea maiestate institutum sit, ut libera essent quibusque ad hoc deputatis suffragia. Nosque ab illustrissimo Principe Guillelmo duce Juliacensi et Clivensi et domino nostro clementissimo missi, ut Dei gloriam et communem pacem tamquam scopum proponentes utriusque partis argumenta, quantum pro nostri ingenii simplicitate licuit, ad scripturarum regulam excussimus, nostramque sententiam ad singulos articulos braevibus annotavimus.

Primus articulus de unitate essentiae divina et tribus personis. In hoc non est controversia.

Secundus articulus. In disputatione de peccato originali non tam longe dissidetur, quaerimus, si utrique velimus concordiae concedere, pacisci de hoc articulo posse putemus. Nempe, quod natura nobis omnibus maneat quaedam pronitas concupiscentiae, etiam post baptismum, qua inclinemur ad deteriora. Natura enim sumus filii irae, ad Ephes. II:⁵⁶⁾ In baptismo autem nobis impartitur spiritus sanctus, cuius ductu, non nostris viribus, sed illius virtute de concupiscentia ac diabolo triumphamus, iuxta illud: infelix ego homo, quis me liberabit de carcere huius mortis? Et nulla condemnatio iis, qui insiti sunt in Christo Jesu.⁵⁷⁾

Tertius articulus utramque naturam in Christo, quodque ex utero virginis humanam naturam assumpserit Christus. Et in hoc convenitur.

De meritis, fide, operibus ac iustificatione Articuli IIII, V, VI, XV, et XX. Nostris viribus neminem posse iustificari fatemur. Quando enim gratia dei destituti sumus, vires ad bene operandum sunt ineffaces. Et, si quid bene operentur, civilem tantum habent bonitatem et iustitiam. Caeterum non est, quod deus praemio aeterno dignum ducat. Fidem autem in Christum Jesum nos iustificare coram deo et cum ea una sit, ociosa esse non potest, quin operetur bona opera. Nam gratia spiritus sancti, quae per fidem accipitur facit credentes bene operari. Neque fidem esse posse sine fiducia misericordiae dei et opere charitatis. Quare necesse videtur, ut praedicatione fidei semper adiungatur poenitentia et bonorum operum commendatio. Nam Paulus ait: Debitores sumus non carni⁵⁸⁾ ut secundum carnem vivamus. Rom. VIII.⁵⁹⁾ Et paulo superius longa disputatione ostendit nos iustificatos ut, bene operemur. Quicumque enim baptizati in mortem domini baptisati sumus ut in novitate vitae resurgemus. Nequaquam igitur opera rejicienda, sed tamquam fructus in credentibus exigendi tametsi deus fidei iustitiam est cor hominis intueatur. Quare operae pretium fuerit legem, per quam venimus in cognitionem peccati, crebro

⁵⁵⁾ Eck und Billick, vgl. oben S. 34 und 37.

⁵⁶⁾ Eph. 2, 3. ⁵⁷⁾ Röm. 7, 24 und 8, 1.

⁵⁸⁾ In der Quelle durchgestrichen. ⁵⁹⁾ Röm. 8, 12.

inculcare ut, per hanc perterrefactae conscientiae evangelio per gratiam mortis et misericordiae Christi cogantur, atque ita ad poenitentiam per fidem et opera bona provocentur, ne sola fide historica iactata vulgus servari se putet. Ita Joannes⁶⁰⁾ a poenitentia exorsus evangelium annuntiat: Resipiscite inquiens, Appropinquat enim regnum coelorum.

Legati ducis Clivensis et Juliacensis.

Abstract

The author of this article examines the theological opinions of the councilors of those German territories in which the question of confessional adherence was most heatedly debated — Brandenburg, the Palatinate, Cleves, Mainz, Trier, Cologne, Salzburg, Magdeburg, and Strassburg. The views of these councilors, occupying a position between those of the leading reformers and the people, are worthy of careful consideration. Lippens here makes use of four newly discovered sources which contain the views of the councilors of the above-named territories concerning the most important questions connected with the doctrine of justification.

In the second and third sections the author discusses the time and circumstances in which these opinions were written. He shows that they originated between December 20 and 30, 1540, at the religious colloquy between Catholic and Protestant theologians at Worms. These documents add new information concerning the history of this colloquy, namely, that a suggestion of the Papal nuncio Morone that the Catholic, or nominally Catholic, estates come to an understanding by means of the exchange of written opinions, was realized for a while.

The general significance of these opinions, however, lies in the fact that the councilors of the confessionally undecided territories simultaneously took a definite position with respect to the decisive controversial questions connected with the doctrine of justification. Thus there follows in the fourth and fifth sections an analysis of the various shades of doctrinal views expressed in the opinions which sought a compromise between the Catholic and Protestant positions. This psychologically interesting study shows that the councilors had a rather mediocre understanding of the theological issues which by no means corresponded to the great theological struggles of that day.

Aspects of Intellectual Transition

among the English Parish Clergy of the Reformation Period:
A Regional Example

by A. G. Dickens

The present article seeks to delineate certain significant aspects of intellectual development among the parish clergy of South Yorkshire and its close neighbourhood during the middle and later decades of the

⁶⁰⁾ Der Täufer.

sixteenth century. It has been written perforce almost entirely from unprinted manuscripts and in the belief that regional historians can make a contribution of peculiar importance to the history of social and cultural transition during this all-important phase of European history. Such historians have the advantage of emancipation from the modern abstractions of national literary history, with its arbitrary aesthetic emphases, its unreal and insular limitation to vernacular and native writings. In England we shall make little progress with our mental history of the Tudor period until we liberate ourselves from the concept of 'Shakespeare's England' so beloved alike of literary specialists and reading public. The regional historian can per contra talk in terms of actual books owned, read and in some cases even written, by more ordinary persons — those typical of social groups. Again, many aspects of the English transition will escape the observer who fails to free his approach from prefabricated doctrinairism, from rigid categories and antitheses of the 'Catholic versus Protestant', 'Middle ages versus Renaissance' type. For the historian of English provincial society, the sixteenth century, though heavily laden with cultural and psychological problems, must become so much more — and so much less — than the 'Age of Reformation and Renaissance'.

The area chosen for the present brief survey seems not untypical of many large areas of Tudor England. The Deanery of Doncaster, commonly called South Yorkshire, covered almost the whole of that great area of the West Riding to the south of the Humber-line. It embraced some 67 parishes and in addition over 20 chapelries with a virtually independent parochial life. It did not belong to the 'rude and barbarous North'; indeed Southern English historians apply such phrases all too indiscriminately to the very heterogeneous regions north of the Trent. Its people played no dramatic role in the political history of the Reformation and, as we shall observe, a quite insignificant proportion of them were either militant puritans or romanist recusants under Elizabeth. Their allegiances were scarcely more markedly aristocratic and neo-feudal than those of the Midland and southern shires. Their one great noble family was distinguished for its consistent loyalty to the dynasty. The Talbots, Earls of Shrewsbury, resided commonly at Sheffield, but their lands and influence radiated not so much into the North as into the West Midlands.¹⁾ From an economic standpoint the region was anything

¹⁾ A rough distribution of their rentals will be found in J. Hunter, *Hallamshire*, ed. Gatty, p. 98.

but retrograde. The steel industry of Sheffield had been celebrated in Chaucer's time. In the Elizabethan age, coal-mines were being worked at Barnsley, Cudworth, Monk Bretton, Ardsley, Silkstone, Thurnscoe, Greasborough, Rotherham, Wales, Woodsetts and, to judge from the considerable amount of coal burnt at Sheffield, at a number of points in Hallamshire.²⁾

The old Roman road, still the main north-south artery of the kingdom, passed through the middle of the Deanery, which thus learned relatively soon of London events. On the other hand the vast majority of the South Yorkshire parishes embraced a quiet rural society. Even Sheffield could not boast — for all its growing industries and population — the true urban consciousness of ancient cities like York, Lincoln and Norwich. The coal-miners and entrepreneurs did not as yet form a social group separate from the manorial structure; there appears no real equivalent even to the ultra-protestant and fiercely independent spirit shown in Elizabethan times by one occupational group in Yorkshire — that of the weavers of Halifax, not far away to the North-West. Nevertheless, from the unusually abundant records of the Deanery of Doncaster might be compiled a consummate study of the English mind in the making, a study in some measure typical of those many conservative regions where everyday life, so slow to respond to London intellectual fashions and to the impulses of statesmen, has hitherto received a negligible part in the historical saga — whether contemporary or modern — of Tudor England.

In such areas the clergy remained throughout the century the most literate order of society; they owned many more books, wrote much more extensively and lucidly in both English and Latin than their lay neighbours. A considerable bulk of evidence regarding the lives of both yeomen and burgesses very seldom reveals intellectual interests, while only in the last three Elizabethan decades did any large section of the gentry themselves display a serious rivalry.³⁾ If with some degree of truth we may regard the provincial lay-mind as merely consolidating transition from a predominantly image-culture to a predominantly word-culture, we must recognise that its clerical counterpart merely moved from one literary culture to another. In one of its more obvious aspects

²⁾ References in J. U. Nef, *The Rise of the British Coal Industry*, pp. 57—8.

³⁾ These statements are based principally upon an analysis of many thousands of wills, both in print and in manuscript, left by Yorkshire clergymen and laymen. Some reading of similar material from elsewhere has not, however, left a very different impression.

this latter exchange seems an exchange of continental influences: an abandonment of *devotio moderna* for Protestantism, of Denis the Carthusian and the *Imitatio Christi* for the Calvinist and sub-Calvinist commentaries. Obviously again in these northern areas the period also involves a recession from old native regional influences, notably from that of the school of Richard Rolle, and a gradual subordination to some of the dominant south-eastern English tendencies. If we now proceed to glance at some of the clergy in our chosen region we shall not find it difficult to detect these tendencies; we may even observe some less obvious and ultimately more important ones.

An early stage of the literary transition may be exemplified from the work of Thomas Stanley, who held the rectory of Badsworth from 1513 to 1548⁴) and was a son of Sir Edward Stanley, hero of Flodden and first Lord Monteagle. In rough couplets this cleric composed a long history of the Stanleys⁵) which invites comparison both with an already extensive Stanley-literature⁶) and with that monster metrical history of the Percies written early in the century and doubtless in East Yorkshire by William Peeris, secretary to the 'magnificent' fifth Earl of Northumberland.⁷) Such products testify not so much to the political vitality of neo-feudal concepts but to their gradual sublimation: they are entering the sphere of literary antiquarianism and leading to the less dangerous genealogical studies of the Elizabethan gentlemen.

A figure more central to our theme is Robert Parkyn, curate of Adwick-le-Street from soon after 1540 until his death in 1570. He is a new figure in our social and literary history since, until the present writer began to seek and elucidate his manuscripts less than two decades ago, only a few sentences concerning him had ever been printed. His family

⁴) On Stanley and his livings cf. Thoresby Soc., XVII, 64—5. Though Bishop of Sodor and Man 1542—5 and 1556—68, he resided in northern England.

⁵) Bodleian Rawlinson MS Poet. 143 printed in The Palatine Anthology, ed. J. O. Halliwell, pp. 208—271. On p. 260 the writer refers to the second Lord Monteagle as dead, which would date this concluding portion after 1560. The bulk of the poem may nevertheless be earlier. There are two other manuscripts. Brit. Mus. Add. MS 5830, fo. 104 and Harleian MS 541, fo. 183.

⁶) For an outline cf. T. Heywood, The Earls of Derby and the Verse writers and Poets of the 16th and 17th Centuries (Cheetham Soc., XXIX). To these must be added the important Scottish Feilde printed in Bishop Percy's Folio MS, ed. Hales and Furnivall, i. 199—234.

⁷) Brit. Mus. Royal MS. 18 D. II, fo. 186; unprinted. Of the 97 Stanzas in this version, 21 are omitted in the other: Bodleian Dodsworth MS 50, fo. 119.

were substantial yeoman of Owston and he probably learned his Latin in the chantry school of that village, one of four local schools, which, falling on evil days as a result of the Edwardian changes, were ultimately (c. 1583) incorporated into Pontefract Grammar School. While his brother John pursued the Cambridge career which in 1546 brought him to a fellowship at Trinity College⁸) Robert Parkyn proceeded from the service of Humphrey Gascoigne,⁹) a rich local pluralist-cleric of good family, to the poor, impropriated living of Adwick.¹⁰) I observe no evidence that Robert ever attended the university; his inelegant Latin, his rugged northern English, the deep-rooted provincialism of his approach and interests combine to render the possibility remote. On the other hand, the range of his literary studies was surprisingly great: it may perhaps best be indicated by means of a brief summary of the contents of his books. His long and interesting will, now in the York Probate Registry,¹¹) mentions five manuscript books in his possession; the present writer has now located four of these — all in Parkyn's own hand — in addition to a small collection of his rough papers.

(1) Bodleian MS. Lat. Th. d. 15¹²) is a large commonplace book compiled by Parkyn over a long period ending in 1565. Over half of it is devoted to three well-known Latin treatises by Richard Rolle, the great fourteenth-century mystic who had lived at Hampole inside Parkyn's own parish of Adwick. This local cult remained, as we shall see, a powerful influence upon Parkyn's own compositions. The rest of the book includes a genealogy of the Kings of Israel; a summary of the Pauline Epistles; three trite if original pietistic poems; a Latin sermon based partially on Jerome's commentary on St. Matthew; a Latin catalogue of the Kings of England drawn from Geoffrey of Monmouth and continued by Parkyn to the accession of Queen Elizabeth; a rhyming history of the Kings of England, partly based on a similar poem by Lydgate; a copy of Lydgate's *Dietarium Salutis* and five letters of Cyprian, possibly copied from the printed edition by Erasmus. And if Parkyn stood among the last devotees of Richard Rolle, he may be

⁸) A full account of John Parkyn by the present writer is in Cambridge Antiquarian Soc., XLIII, 21—29.

⁹) York Diocesan Registry, R. I. XVIII, fo. 183.

¹⁰) Probably well before 1548; certainly by 1551.

¹¹) York Probate Registry, XIX, fos. 540—55. It is dated 16 Mar. 1569 and was proved 5 Oct. 1570.

¹²) A full list of the contents of this book is in Engl. Hist. Rev., LXII, 58—60.

numbered among the first of St. Thomas More. In this book he has three known prayers of More together with a long and touching meditation which he also ascribes, probably incorrectly, to this same great contemporary.¹³) Equally interesting is Parkyn's original and violently anti-Protestant narrative of the Reformation, which concludes on a triumphant note amid the Marian reaction.¹⁴)

(2) University Library of Aberdeen MS. 185¹⁵) consists principally of a Latin concordance of both Testaments comprising over 26,000 entries and finished by Parkyn in 1551. It is followed by seven short homilies influenced by Richard Rolle and his school; a copy of More's *Treatise to receave the blessed Body of our Lorde*; an original *Breave rulle veray profitable for all such to reycle as intende to lyffe a Christian lyffe*, again in the Rolle tradition; a short Latin treatise on the names of the seventy disciples and a very lengthy transcript of Thomas Stapleton's translation *The Apologie of Fridericus Staphylus, Counsellor to the Late Emperor Ferdinandus*. This last item, probably taken from the printed edition (Antwerp 1565) shows that Parkyn, while quietly retaining his benefice under Elizabeth, was attaching great value to a bitterly anti-Protestant work produced by one of Elizabeth's ablest enemies among the papalist exiles.

(3) Bodleian MS. Eng. Poet. e. 59¹⁶) consists of a single item, a *Life of Christ* in rime royal over 10,000 lines in length. It is a work of deep if uninspired piety, composed by Parkyn between 1548 and 1554 and apparently intended for oral recital to a lay audience. The author shows his freedom from Protestant scruple by frequent departures from the Vulgate narrative in favour of various apocryphal legends and speculations. He cannot easily, indeed, be freed from a charge of mariolatry. His notes show indebtedness to Jerome, Gregory, Cassiodorus, Bede, Aquinas and, most frequently, to Vincent Ferrer.

(4) While recently examining, with other aims in mind, the manuscripts in Southwell Minister Library the present writer happened to observe that the well-known Southwell text of John Mirk's *Liber*

¹³) Compagnie The Month, Feb., 1952 with Church Quarterly Rev., July-Sept., 1937.

¹⁴) Edited by the present writer in Engl. Hist. Rev., LXII, 64-83.

¹⁵) Fully described in Notes and Queries, 19 Feb. 1949, pp. 73-4.

¹⁶) This manuscript, formerly in the collection of Sir Leicester Harmsworth, came to the Bodleian in Dec. 1949; it will be described by the present writer in a forthcoming issue of the Bodleian Library Record.

Festialis is entirely and quite unmistakably in the antiquated handwriting of Robert Parkyn. This lengthy work of transcription is followed¹⁷⁾ by eight brief lives of Saints also in his hand and very much in his personal style and phraseology.

(5) Bodleian MS Eng. Poet. b. 1.¹⁸⁾ includes the collection of rough manuscripts. On seven sheets of paper we find about 126 stanzas of the *Life of Christ* with numerous corrections, almost all embodied in the fair copy described under (3) above. The interest of this collection lies in the fact that Parkyn economically used the backs, margins and inter-linear spaces of correspondence received from others, a happy chance which has thus preserved five intimate letters, two from his Cambridge brother John¹⁹⁾ and three from his friend and neighbour William Watson, curate of Melton on the Hill.²⁰⁾ Despite the necessity of discussing untoward family problems in Yorkshire, John Parkyn shows himself active in sending books by carrier from Cambridge to his brother in Yorkshire — with these letters he forwards Hardyng's *Chronicle*, the printed Acts of Parliament and some of the commentaries of Denis the Carthusian.

The tale of Robert Parkyn's studies is very far from being exhausted by this Summary account of his manuscripts. His will shows him, for example, in possession not only of seven volumes of the Carthusian but of the works of St. Hilary, an epitome of St. Augustine, the sermons of Jodocus Clichtoveus²¹⁾ the English Bible²²⁾ and, more surprisingly, 'Mr. Calvin's booke in print'. An archaist who began life with Richard Rolle, Lydgate and Mirk, Parkyn ends as a close spectator of the Anglican-Romanist struggle, a nominally Anglican priest but nevertheless an admirer of the Catholic *émigré* Stapleton and, we may well surmise, a reluctant and rebellious student of the Genevan revelation. Quite apart from the special interest attaching to new discoveries, it seems obvious that Robert Parkyn was an outstanding figure of his

¹⁷⁾ Fos. 172—202.

¹⁸⁾ Described by the present writer in Bodleian Library Record, III, no. 29, pp. 34—40.

¹⁹⁾ Printed in Cambridge Antiquarian Soc., XLIII, 23—25.

²⁰⁾ Discussed and printed in Hunter Archaeological Society, VI, part 6, pp. 278—284.

²¹⁾ Professor of Paris and Canon of Chartres (1473—1543). He wrote an able but moderate *Anti-Lutherus* and a collection of about 180 of his sermons was published at Cologne in 1535. Cf. the published thesis of J. A. Clerval, Paris, 1894.

²²⁾ Parkyn always uses the Vulgate for practical purposes. So also, for that matter, did many Anglican clergy of the Elizabethan period.

type. Even if allowance be made for the loss of many private manuscripts, few of his clerical colleagues can be supposed to have written so extensively. At the same time he was far from inhabiting a private world of study and it would be possible to produce book-lists from many wills and inventories to show provincial clergymen with parallel interests. The most impressive examples would come from further afield, but local ones are not lacking. Robert Denton, chaplain of Doncaster leaves 'all my bookes' to relatives, except for three which he wills to a brother priest with the stipulation that this latter shall in turn leave them to the church of Doncaster.²³⁾ These three books are Augustine's *Sermones ad Fratres in Eremo*,²⁴⁾ Landulphus, *De Vita Christi*²⁵⁾ and the *Decretals*. Parkyn's own early patron Humphrey Gascoigne probably left a considerable library but specifically mentions only two items: a mass book of the Use of York and the *Sermones Discipuli*, left respectively to Parkyn and to Parkyn's friend William Watson.²⁶⁾ Robert Strey, chantry priest of Sprotborough, left a *Vita Christi*, presumably also by Landulphus.²⁷⁾ Charles Parsons, vicar of Ecclesfield was buried there in 1549 and left a Latin bible and the works of Jerome, Chrisostom, Origen, Bede and Nicolaus de Lyra, that influential Franciscan champion of the literal interpretation.²⁸⁾ Parkyn's own brother John had the much larger and more formal library, biblical, patristic, philosophic, which one would expect of a don very much at the centre of the conservative, anti-Protestant group at Cambridge.²⁹⁾ On the other hand Robert's impoverished friend William Watson borrowed books from him and died (1570) in possession of works by Denis the Carthusian, Clichtoveus and Haymo Bishop of Halberstadt;³⁰⁾ a Latin bible, Lyndewode's *Constitu-*

²³⁾ Testamenta Eboracensia (Surtees Soc., 79), v. 305.

²⁴⁾ Separate editions appeared in 1484, 86, 87 (Hain, Repertorium Bibliographicum, nos. 2000 seqq.).

²⁵⁾ More commonly Ludolphus (de Saxonia) whose *Vita Jesu Christi* went through at least fourteen editions between 1474 and 1542.

²⁶⁾ York Diocesan Registry, R. I. XXVIII, fos. 182v—183v.

²⁷⁾ Testamenta Eboracensia, v. 295.

²⁸⁾ York Diocesan Registry R. I. XXIX, fo. 94.

²⁹⁾ It is listed in his will printed in Cambridge Antiquarian Society, XLIII. 26—29. It will be observed that all his books were published on the Continent — a factor which deprives English literary histories of much value for the social historian.

³⁰⁾ The will mentions 'two bookes of Haymo', referring with more likelihood to some of the commentaries or homilies than to the *De Christianarum Rerum Memoria*. English writers sometimes attribute the Bishop's works to Haymo Archdeacon

tionones Provinciales and other books both in print and manuscript, the titles of which he does not specify.³¹⁾ Nearby, two successive vicars of Brodsworth, John Rodger and Robert Scholey, obviously formed part of this *démodé* circle. The former writes in his will³²⁾ (1550) 'Item I will Mr. Vicar of Hutton, Sir Peres of Adwick,³³⁾ Sir Robert Parkyn, Sir Robert Scooleye and Sir Henry Caydbie shall meyte one daye and looke on my bookes: yt is my mynde every one of them take ij of my bookes of the last wollome (least volume), the residew to be sold for the dilapidacions, and also my too horses and kynne.' Rodger's successor Robert Scholey, who survived until 1579, was an ex-monk of Monk Bretton Priory, the principal religious house of the locality.³⁴⁾ He received a volume of Clichtoveus under the terms of Robert Parkyn's will, to which he was a witness, and subsequently left by will an apparently considerable library.³⁵⁾ Scholey forms something of a link between the parish clergy and his fellow ex-monks of Monk Bretton, concerning whose literary interests we know a good deal.

After the dissolution of the Priory, a few of the monks continued to live together at Worsborough. Having preserved and purchased the library of their house, they are found in 1558 keeping it in their rooms and cataloguing it in their old cartulary under these headings:

'Thiese books with the following titles are in the house of William Brown, formerly prior of Monk Bretton, 21 July 1558, bought at his own expense . . . the following books are in the chamber of Thomas Wilkinson and Richard Hinchelyf at Worsburgh, the year and day above written, and were of the gift and at the expense of Thomas Frobyscer, formerly subprior of the aforesaid

of Canterbury (d. 1054) who is alleged to have written commentaries. The present reference does not fit either him or Haymo of Faversham, fourth General of the Franciscan Order (d. 1244). Cf. *Dict. Nat. Biog.*, s. v. Haymo.

³¹⁾ Watson's will is in York Probate Registry, XIX, fos. 52v—53.

³²⁾ York Diocesan Registry, R. I. XXIX, fos. 92—92v.

³³⁾ 'Sir' is of course the normal designation of a sixteenth century priest. This reference is probably to Peter Scott, till recently chantry priest at Adwick (*Surtees Soc.*, XCI, 174).

³⁴⁾ In 1574 he gave specific details of his monastic career (*Yorks. Archeol. Journal*, XXXVII, 69).

³⁵⁾ York Diocesan Registry, R. I. XXXI, fo. 80. He leaves it to a godson on condition the latter becomes a priest, but 'yf he wilbe noe preeste then shall his father sell all the bookes and the moneye that rysethe of them I give to the poore people of the parishe of South Kirkbye where I was borne.'

monastery . . . the following books are the property of Thomas Wylkynson alias Bolton, and remain in the same chamber at Worsburgh . . . the books which are described on the following page are the property of Richard Hinchelyf alias Wollay, acquired at his own expense and by his hand, and are now at Worsburgh in the aforesaid chamber . . . likewise the following books on physic are the property of the same Richard Hinchelyf.³⁶⁾

Between these several headings occur some 148 titles, a few possibly preserved in the spirit of bibliophile piety, but most of them theological, philosophical and scientific works still in current use. Several are of humanist or vernacular interest: the *New Testament* and *Colloquies* of Erasmus, the letters of Ficino, Politian and Pico, the *Golden Legend* in English,³⁷⁾ the *Pilgrimage of Perfection*³⁸⁾ and *Schepard Kalendare*.³⁹⁾

Though most of the foregoing South Yorkshire clergy survived into the Elizabethan age, they were all by the time of Elizabeth's accession men of mature age, whose minds had been formed by pre-Anglican influences. Regional research has not yet been concentrated upon full-scale comparisons — both economic and intellectual — between this 'old school' of English parish clergy and the new men ordained under Elizabeth. At this stage the present writer would venture upon nothing more than a few impressionistic comparisons not limited to South Yorkshire, but based upon an incomplete knowledge of the vast archives of the dioceses of York and Lincoln.

In the first place the evidence seems to disprove the common contention that the advent of married clergy debased clerical standards of living. The writer's colleague Mr. F. W. Brooks has shown⁴⁰⁾ by a comparison of the unusually informative inventories at Lincoln that, between the 1530's and the 1590's the material possessions of the clergy show a remarkable advance, not only absolutely but relatively to those of comparable laymen of the diocese. A study of the clerical wills so numerous in the York diocesan and probate registries clearly indicates a

³⁶⁾ Cf. J. Hunter, *South Yorkshire*, II, 275—6.

³⁷⁾ Eight English editions were published between 1483 and 1527 (Pollard and Redgrave, *Short Title Catalogue*, nos. 24873—24880).

³⁸⁾ By William Bonde; editions 1526 and 1531 (*ibid.*, nos 3277—8).

³⁹⁾ For the numerous translations and extensions of this work cf. *ibid.*, nos. 22407 seqq.

⁴⁰⁾ *Journal of the British Archaeological Association*, 3rd series, X, 23—37.

parallel advance amongst the clergy of that diocese. It shows also that the typical country parson was a small farmer, able like the rest of his kind to profit from the sharply rising produce-prices of that inflationary century. In such a 'Kulak-economy' a wife and family must have proved a source of advantages. The cultural concomitants of this economic process seem more arguable. Though material prosperity doubtless enhanced in the long run the social status and educational advantages enjoyed by the English clergy, it had, of course, no rigid and immediate relationship with their intellectual attainments as individuals. Many of the more cultured Yorkshire clergy of the sixteenth and early seventeenth centuries seem to have been those freed from the farmer's life by either wealth or poverty — either by the proceeds of rich urban livings like the vicarages of Leeds and Halifax or else by the tenure of poor, impropriated livings with little or no glebe-land — like Robert Parkyn's Adwick-le-Street.

Sixteenth century clerical wills often mention books and sometimes list their titles. While the silence of any will on this score by no means proves that testator lacked a library, large numbers of wills may nevertheless provide some basis for comparison between the generations. An investigation of more than 300 clerical wills at York has shown that, while the proportion of known book-possessors increased but slightly in the Elizabethan period,⁴¹⁾ the Elizabethan parson usually possessed a larger library than his early Tudor predecessor. The former commonly mentions 'all my books' or 'half my books' without troubling to specify titles,⁴²⁾ while the latter often proudly boasts the ownership merely of one or two service-books.⁴³⁾ Such developments were surely little conditioned by doctrinal change; book-production itself was increasing and book-ownership — even among the gentry and middle class laity — becoming commoner during the later decades of the century. Within the Anglican church as within the continental churches, official policy was probably making a more effective contribution than in earlier times.

⁴¹⁾ Before 1558, 28 % of these clerical testators mention books and after 1558, 33 %.

⁴²⁾ Local examples will be found in the wills of William Nutte, Rector of Rawmarsh (1576) and Thomas Cockson, Vicar of Tankersley (1565) (York Diocesan Registry, R. I. XXXI, fo. 9; XXX, fo. 41).

⁴³⁾ A somewhat more considerable local list appears in the will (1505) of Thomas Gree, cantarist in the College of Rotherham (York Diocesan Registry, R. I. XXV, fo. 163 v).

Official examinations of the clergy recorded at York,⁴⁴⁾ Lincoln⁴⁵⁾ and elsewhere show the lively concern of Elizabethan bishops to improve the educational standards of their parish priests. An apparently somewhat exacting examination held in the York diocese in 1575⁴⁶⁾ shows that many zealous and well-educated young men were entering the church. As we should anticipate for the most obvious reasons, the examiners reveal a decline of Latinity alongside an increase of scriptural and general knowledge.

The York records also indicate that the Elizabethan clergy were playing a larger part in popular education than that with which they were formerly credited. To revert to our local example, clerical schoolmasters were active in several of the thirteen grammar schools of the Deanery of Doncaster, the history of which has already in large part been written.⁴⁷⁾ In addition, however, an archiepiscopal examination of schoolmasters carried out in 1563-4 shows that numerous clergy of the York diocese were teaching Latin, English and other subjects to the youth of their parishes. In our Deanery, for example, such instruction was then proceeding at Barnby Dun, Adwick-le-Street, Barnsley, Darton, Fishlake, Woolley, Burghwallis and Ecclesfield.⁴⁸⁾ To this list, which is probably incomplete, must be added the tutors maintained — not always exclusively for their private families — by gentlemen, and the probably numerous, if seldom recorded, village teachers of reading and writing.⁴⁹⁾ All this educational activity in a small provincial region probably compares favourably with that in any similar region of Western Europe and the role of clerical schoolmasters and parish clergymen was the predominant role.

⁴⁴⁾ Examples from the York Diocesan Registry are printed by Dr. J. S. Purvis in *Tudor Parish Documents of the Diocese of York*, pp. 96 seqq.

⁴⁵⁾ *The State of the Church* (Lincoln Record Soc., XXIII) ed. C. W. Foster, pp. XVIII—XXI, 33—46.

⁴⁶⁾ Printed in Purvis, *op. cit.*, pp. 109—125.

⁴⁷⁾ By A. F. Leach in *Victoria County History, Yorkshire, I*, 415 seqq and in *Yorkshire Schools* (Yorks. Archeol. Soc. Record Series, XXVII, XXXIII). The schools of the deanery in Elizabethan times were at Doncaster, Rotherham, Hems-worth, Sheffield, Tickhill, Worsborough, Peniston, Royston, Wragby, South Kirkby, Skellbrook, Bolton-upon Dearne and Cawthorne.

⁴⁸⁾ These examinations are scattered throughout the so-called Visitation Book in the Diocesan Registry numbered R. VI, A. 1. The Doncaster examples run between fos. 84v and 87.

⁴⁹⁾ For various such schoolmasters only known 'accidentally' through their inclusion in a list of recusants, cf. *Yorks. Archeol. Journal*, XXXVII, 38.

It now remains to demarcate some of the intellectual tendencies observable on individual South Yorkshire clergy of the Elizabethan age. In the first place, they do not fail to reflect that increasing consciousness of social problems characteristic not only of statesmen but of the thinking public, both clerical and lay, of Elizabethan England. The prime local example of this preoccupation is Michael Sherbrook, Rector of Wickersley near Rotherham from 1567 to 1610. This clergyman, born about 1535 and ordained in 1563, was pronounced by the examiner of 1575 a mediocre Latinist but a diligent teacher of the catechism.⁵⁰) In 1567 he wrote the first part of an elaborate treatise *The Falle of Religious Houses*,⁵¹) though he did not conclude it until 1591.⁵²) This work, as yet unprinted, has been quoted by partisan writers⁵³) who welcomed the author's gloomy view of the social and economic effects occasioned by the dissolution of the monasteries. The present writer, who hopes in due course to edit the entire manuscript, has already attempted to indicate that Sherbrook's treatise cannot so be used without the gravest reserves. The modernity of his intentions and the amusing liveliness of his style do not compensate for the antiquated ineffectiveness of his technique as an economist. He is not even a contemporary observer of the monastic scene. Though certain passages regarding the fall of Roche Abbey are based on hearsay from older relatives, the bulk of the treatise remains literary and antiquarian, citing without historical discrimination a variety of authors from Jerome, Gregory and Bede down to Fabyan, Hall, Foxe and the Tudor Statute Books. His principal authority for medieval conditions is the *Polychronicon*, which he uses without the slightest sense of period or development. His statistics are wild medieval statistics, his economic contentions demonstrably overdrawn, his picture of monastic landlordism idealistic, his ignorance of the inflationary causes of dislocation complete. Yet if the historian of thought cannot take Sherbrook very seriously as a practical economist, he cannot overlook the fact that country parsons were attempting to write books of this type. Another of them, and not far distant, was Sherbrook's contemporary Francis Trigge, Rector of

⁵⁰) J. S. Purvis, op. cit., p. 122, where we should read Wickersley for Wortley. Cf. J. Hunter, South Yorkshire, i. 279.

⁵¹) Brit. Mus., Add. MS 5813, fos. 5—29.

⁵²) The manuscript and its problems are described at length by the present writer in *Church Quarterly Review*, July-Sept. 1940, pp. 236 seqq.

⁵³) E. g. Gasquet, *Henry VIII and the English Monasteries*, II, 317—22; 500—505.

Welbourn, Lincolnshire, a much better economist, who in 1589 published *An Apologie or Defence of our dayes, against the vain murmurings and complaints of manie: Wherein is plainly proved that our dayes are more happie and blessed than the dayes of our forefathers*. In this work Trigge maintains the precisely opposite view of the effects of the monastic dissolution from that of his colleague Sherbrook.⁵⁴) Both of them mark an early stage towards the emergence of the serious economists of the seventeenth century; Sherbrook may also claim to be a humble ancestor of the great monastic antiquaries of that same succeeding age.

If in Sherbrook's case an interest in social problems went hand in hand with a backward-looking idealisation of the monasteries, in other cases it might be stimulated by a very different influence — by Protestant biblical study of a fundamentalist type. The best-known Yorkshire writer of this type was the puritan Henry Arthington whose *Provision for the Poore* was published in 1597⁵⁵) and has since been frequently quoted by writers on Tudor social and economic history. Yet as this author was a layman and lived at Wakefield, just outside our area, we should rather mention an alternative, if less known, example of his type. Our local parallel is indeed forthcoming in the lengthy will (1580) of John Tyas, vicar of Treeton and Ecclesfield: 'I fynde in Godes law and his holy worde that *bona ecclesiae sunt bona pauperum* . . . a prelate may not bequeath or give the church goodes to his cosinges or kins-folkes'. The testator having then quoted at length Numbers vii, Joshua xvii and John xxi in support of this law, divides his wealth in three parts, two of which are to be distributed under minute instructions to the 'poor, old, lame and needy' of his own and various neighbouring parishes. The remaining third goes to his 'household servantes, men, women, boyes and scholars'. We are dealing here with a pluralist of considerable means and small family responsibilities; nevertheless the will of John Tyas remains a sincere and moving document; it shows a burning zeal for the relief of 'the great misery and poverty of those poore parishes' and indicates the impact of scriptural study upon life and action.

More strikingly representative of the new order was John Jones, a close neighbour of Sherbrook and the immediate successor of John Tyas

⁵⁴) Cf. for details Church Quarterly Review, loc. cit., pp. 260—261. Trigge is the subject of an article in the Dict. Nat. Biog.

⁵⁵) Provision for the Poore, now in Penurie, out of the storehouse of God's plentie. Explained by H. A. (London, Thomas Crede, 1597). The Wakefield passage will be found in this rare work on pp. B. 3—C.

as rector of Treeton. Before the clerical phase of his career began, Jones had already won a place among the best-known physicians and medical writers in the country. After studying at both Oxford and Cambridge he practised as Bachelor of Medicine at Bath. His first published work *A Dial for all Ages* appeared in 1566 and was followed six years later by two treatises on the curative properties of the baths at Bath and Buxton respectively. His *Briefe, excellent and profitable discourse of the naturall beginning of all growing and living things* (1574) was dedicated to the Earl of Shrewsbury and his *Arte and Science of preserving Bodie and Soule in Healthe*, (1569) to Queen Elizabeth herself.⁵⁶ As a patron, the former represented the more solid proposition, if only because he was the owner of the baths of Buxton, and under these circumstances we observe without surprise the Earl presenting Jones to the living of Treeton in 1581. There he continued until his death in 1600, most probably combining medicine with his pastoral duties. His will,⁵⁷ an otherwise brief and disappointing document, describes him as 'John Johnes Phisition, parson of Treeton and chapleine to the right honourable Lord High Treasurer of England' — i. e. to the Earl, usually resident at Sheffield nearby.

The appearance of such a figure among the Elizabethan clergy of South Yorkshire represents no isolated phenomenon, but a legitimate example of a most important social tendency — the development of an influential class of professional men destined ere long to play the leading role in the intellectual life of the English provinces. This seems a phase of our social history which has not yet found its historian. That catchphrase of the English textbook 'the rise of the middle classes' has indeed been invested with a too purely economic content and the contribution of the clergy to this cultural process was probably considerable from its inception. They helped to create the class and, in turn, its collective prestige helped to raise them in the social scale. Their advance in economic status seems to have been matched by the growth of a larger and more firmly established professional class, consisting in large part of laymen, but naturally receiving the better-educated clergy as part of itself just as easily as it acquired property and met the gentry on an equal social footing. In Yorkshire and the Midlands we certainly hear

⁵⁶) For an excellent bibliography of his works, cf. W. T. Freemantle, *A Bibliography of Sheffield and Vicinity*, pp. 128—132. In 1572 he writes both from Asple Hall near Nottingham and from The King's Mede, Derby.

⁵⁷) York Diocesan Registry, R. I. XXXI, fo. 137 v.

more of professional men as the Tudor age advances. Two of the most eminent physicians of the Elizabethan period — Dr. Roger Lee⁵⁸) and Dr. William Vavasour⁵⁹) — practised at York. Both of them were educated on the continent, both were theologically learned, and both actively espoused the papalist cause and figured alike in the disturbed reports of Archbishop Sandys and in the English Catholic martyrological collections. At Rotherham resided one of the most popular and widely-read legal writers of the period — William West. The son of a rector of Hooton Roberts, this able lawyer made a fortune in practice, purchased the manor of Firbeck and founded a county family.⁶⁰) His *Symbolae graphia* passed through nine editions between 1590 and 1603 and through another dozen by 1647.⁶¹) Again, at East Ardsley, just outside the Deanery of Doncaster, lived the eminent mathematician John Field, who in 1557, thirty years before his death, published the first English work to explain and assert the principles of the Copernican System.⁶²) Thereafter Field was content to settle down at East Ardsley with his library as a small country gentleman and in his will⁶³) modestly described himself as ‘farmer, sometymes studente in the mathymaticales sciences’. These were laymen, but our South Yorkshire clerical physician also has his counterparts — one of them very well known and close at hand. Barwick and Methley, the two Yorkshire livings in which the celebrated Timothy Bright (c. 1551—1615) spent his troubled later years, lay but a few miles north of this Deanery. He is unique among this group in having received a full-scale biography⁶⁴) and here we need only denote his place in the development of professional authorship by mentioning the titles of his works. His three medical books are *Hygieina* (1582),⁶⁵)

⁵⁸) Cooper, *Athenae Cantabrigienses*, II, 165, 547; J. J. Cartwright, *Chapters in the History of Yorkshire*, pp. 145, 373; *A Description of Cleveland* (Brit. Mus. MS Cotton Julius F. VI, 431) printed in *The Topographer and Genealogist*, II, 407—8.

⁵⁹) Cooper, *op. cit.*, I, 327; Cartwright, *op. cit.*, pp. 145, 150. J. Morris, *Troubles of Our Catholic Forefathers*, III, 299—318 *passim*.

⁶⁰) Hunter, *op. cit.*, I, 300—301; *Dict. Nat. Biog.*

⁶¹) Freemantle, *op. cit.*, pp. 250—254.

⁶²) *Dict. Nat. Biog.*; *Yorks. Archeol. Journal*, XIV, 81 *seqq.*

⁶³) *York Probate Registry* XXIII, fo. 435.

⁶⁴) W. J. Carlton, *Timothe Bright, Doctor of Phisicke*, cf. also *Dict. Nat. Biog. and Thoresby Soc.*, XV, 30—37.

⁶⁵) Editions subsequently appeared at Frankfurt in 1588—9 (two parts) and 1598.

Therapeutica (1583) and *A Treatise of Melancholie* (1586), but he also invented the first English system of shorthand in his *Characterie* (1588) and published (1589) an abridgement of Foxe's *Acts and Monuments*.⁶⁶) Bright's resemblances to John Jones extend even to his efforts to popularise curative waters, in this case those of Harrogate. The credit for founding this spa is shared by Bright with a younger local physician Dr. Anthony Hunton⁶⁷) — an almost equally excellent example of the versatile provincial doctor who displayed profound classical erudition in his prefatory verses to Gerard's famous *Herbal* (1597). The foregoing represent merely some of the more distinguished professional men, clerical and lay, who worked in or very near our chosen area during the Elizabethan period. To such as these historians of Tudor society should pay more attention: they are among the pioneers of the modern mind. And it is a fascinating reflection that all these men were but younger contemporaries of Thomas Stanley and Robert Parkyn, that in these provinces the world of romantic neo-feudalism, of Richard Rolle and the *devotio moderna* can overlap with a world which is almost the world of Harvey and of Evelyn! Around the decade 1570—1580 the fifteenth century uncannily merges with the seventeenth.

We have proceeded thus far in our analysis with little mention of either Reformation or Counter Reformation. Indeed we have possibly hitherto overestimated the roles played both by Rome and by Geneva in the intellectual evolution of society — even in that of the clergy themselves. For obvious reasons, post-Tridentine romanism has little relevance to the story of the Elizabethan parish clergy. The influence of Genevan doctrine was admittedly protean and almost universally diffused during the century 1560—1660.⁶⁸) On the other hand, it was usually modified and often modified almost beyond recognition; it exerted lasting force upon the inner lives of a relatively small section of Englishmen.

So far as activist minorities, Romanist and ultra-puritan, operated in Elizabethan Yorkshire, our documentation is so good that we can speak of them confidently and even statistically. Apart from small groups at Cawthorne, Sheffield and possibly Bawtry, the Romanist recusants of

⁶⁶) Cf. for a full bibliography Freemantle, *op. cit.* pp. 37—38.

⁶⁷) Thoresby Soc., XXVIII, 212—225.

⁶⁸) A good example of a Yorkshire clergyman furnished with Calvin, Beza and puritan writers is that of Edmund Tatcham, vicar of Kettlewell (1602) in York Diocesan Registry, R. I. XXXI, fo. 142.

South Yorkshire were numerically negligible.⁶⁹) With the exception of four limited districts, this remains true of Yorkshire as a whole.⁷⁰) There, as in most regions of England, the Anglican parish clergy were not primarily engaged in thwarting the stealthy heroism of Jesuits and seminary priests. On the other side, rebellious puritanism was also a negligible factor. Of the hundreds of clergy who held livings in South Yorkshire during Elizabeth's reign, the present writer has found in the course of a fairly extensive search only two who were in trouble with higher authority for their puritanical opinions. One of these was George Booth, vicar of South Kirkby, who, after refusing to wear the surplice for a year, was charged in the Archbishop's Visitation Court in 1586. He submitted, was absolved and continued to hold the benefice until 1591.⁷¹) The other offender was Richard Stanyford, vicar of Owston, who appeared in 1600 before the Justices of the Peace for obstinate refusal to wear the surplice. He nevertheless continued to hold this living until 1604 and is not known to have been expelled.⁷²) Puritan opposition and anti-puritan discipline were equally mild throughout Yorkshire.

Dogmatic generalisation cannot be based upon so limited an area, but the picture emerging here — and in certain similar regions — has encouraged the writer to regard some of the most significant developments of the Tudor provincial mind as falling outside the conventional story of the Reformation. Doctrinal struggle and transition form a topic far less important than the transition which led in a decade from men like Robert Parkyn to men like John Jones and Timothy Bright. In early Elizabethan Yorkshire we are moving away from a moribund regional culture, neo-monastic, neo-feudal, its newer and stronger roots in fourteenth and fifteenth century mystical traditions, both native and continental. For the moment this old learning seems outmoded by the rival missions from puritan Cambridge and from seminarist Rheims. But already at hand we may observe forces more powerful and of far more permanent operation. These are neither the classical humanism of

⁶⁹) The evidence is discussed in detail by the present writer in two articles: *Yorks. Archeol. Journal*, XXXV. 157 seqq and *ibid*, XXXVII. 24 seqq. On the Bawtry group surrounding the Morton family cf. Hunter, *op. cit.*, I, 76.

⁷⁰) Good statistical material shows that the Elizabethan recusants of Yorkshire numbered substantially less than 3000 in a total adult population of around 200,000. Cf. the articles cited in the previous note.

⁷¹) *York Diocesan Registry*. R. VI. A. 9, fo. 205 v. Hunter, *op. cit.*, II, 449.

⁷²) *West Riding Sessions Rolls* (*Yorks. Archeol. Soc. Rec. Ser.*, III) p. 179; Hunter, *op. cit.* II, 479.

Italy nor the verbal jugglery, the tortuous imagination of the London *littérateurs*, for such influences made little direct impression on provincial England. The seeds of the modern age should be sought not merely in the new industrial techniques so apparent in the English coalfields but also in the related ideas of empirical rationalism and the 'relief of man's estate'. Even at this early date such ideas were no mere perquisite of the mind of Francis Bacon; they had already reached the clerical and professional elements in these peripheral fastnesses of English society.

Zusammenfassung

Der vorliegende Aufsatz will — hauptsächlich auf Grund unveröffentlichter Manuskripte in den Archiven von York, dem British Museum und der Bodleiana — einige bedeutungsvolle geistige Strömungen in der Geistlichkeit von Süd-Yorkshire im mittleren und späteren 16. Jahrhundert darstellen. Die Geistesgeschichte der englischen Gesellschaft wird erst dann stärker erhellt werden, wenn wir die Funde der Regionalhistorie zusammentragen und uns von den modernen Abstraktionen der Literaturhistoriker befreien. Wir sollten auf solche nichtssagende Etiketten wie „das England Shakespeares“ verzichten und statt dessen unser Augenmerk auf aktuelle Werke, die Angehörige der verschiedenen Gesellschaftsschichten in den einzelnen Landschaften Englands besaßen, lasen und schrieben, richten. Wir sollten uns ferner von starren Kategorien und Antithesen wie „katholisch contra protestantisch“ oder „Mittelalter contra Renaissance“ befreien.

Das hier als Beispiel ausgewählte Gebiet scheint für die Provinzen Englands nicht untypisch. Nicht der ganze Norden war, wie oft behauptet wird, wild und barbarisch. In Süd-Yorkshire gab es keinen rebellischen Adel, die wirtschaftliche Entwicklung dieser Landschaft war besonders hinsichtlich des Kohlenbergbaues beträchtlich fortgeschritten. In provinziellen Gebieten dieser Art hebt sich die Geistlichkeit deutlich als der gebildetste Gesellschaftsstand heraus.

Als Beispiele der Kultur der Geistlichkeit in den Jahren von etwa 1530—1570 seien genannt: 1. Thomas Stanleys versifizierte Geschichte der Familie Stanley und ihr Gegenstück, die in Versen abgefaßte Geschichte der Familie Percy. 2. Robert Parkyns umfängliche, kürzlich entdeckte handschriftliche Werke, die ihn als einen späten Anhänger der lokalen Richard Rolle-Verehrung und als Nachahmer von Lydgate zeigen — ein religiöser Reaktionär, der seine Pfründe unter Elisabeth behielt, aber insgeheim die Werke emigrierter englischer Papisten las; 3. andere Geistliche, die „mittelalterliche“ Werke noch zu den Zeiten Elisabeths studierten; 4. die Bibliothek des Mönches Bretton, die von ehemaligen Mönchen, die noch 1558 zusammen lebten, bewahrt und verzeichnet wurde.

Ein genereller Vergleich des Besitztumes der Geistlichen in den Diözesen Lincoln und York zeigt einen gegen früher erhöhten Lebensstandard trotz der neuen Verpflichtungen, die Heirat und Familienleben mit sich brachten. Für den Geistlichen in der Zeit Elisabeths, der häufig ein kleiner Bauer war, bedeutete die Familie mehr Hilfe als Hindernis. Er besaß im allgemeinen eine größere Bibliothek als sein Vorgänger in der Vorreformationszeit. Bischöfliche Prüfungen (1575) zeigen

zwar eine Abnahme der Lateinkenntnisse, aber eine Zunahme der Bibelkenntnis und des Allgemeinwissens. Der Anteil der Geistlichkeit an der Volkserziehung ist größer, als man ihn bisher beurteilte.

Beispiele der Weiterentwicklung der geistlichen Kultur im Elisabethanischen Zeitalter: 1. Michael Sherbrook und andere Lokalschriftsteller, die soziale und wirtschaftliche Fragen behandeln; 2. die Geistlichen und Ärzte John Jones und Timothy Bright: weitere Beispiele des Aufstiegs einer „professional class“ in der englischen Gesellschaft, ein Vorgang, bei dem die Geistlichkeit eine bedeutende Rolle spielte. Dem Schlagwort vom „Aufstieg der Mittelklasse“ ist bisher ein zu einseitig ökonomischer Inhalt gegeben worden.

In dem Jahrzehnt von 1570—1580 leben in Süd-Yorkshire Menschen, die geistig im 15. Jahrhundert beheimatet sein könnten, neben solchen, die fast dem 17. anzugehören scheinen. Derartig dramatische Übergänge mögen größere fundamentale Bedeutung besitzen als der konfessionelle Streit, mit dessen Darstellung die Historiker ihre Seiten füllen, der aber in diesem wie in vielen anderen Gebieten alles eher als heftig gewesen zu sein scheint. Die alten geistigen Richtungen — Devotio moderna und Rolle-Tradition — scheinen anfänglich durch die Lehrkontroversen der Reformation überwunden zu werden. Aber schon treten gerade in der provinziellen Gesellschaft beachtlichere und dauerhaftere Kräfte in Erscheinung. Es sind jene Kräfte, die weitgehend den Tenor der Gesellschaft des 17. u. 18. Jahrhunderts bestimmt haben: der empirische Rationalismus und das Drängen auf Besserung der sozial-ökonomischen Verhältnisse.

Bibilizismus und natürliche Theologie in der Gewissenslehre des englischen Puritanismus

Von Martin Schmidt

Zweiter Teil

2. Die Gewissensanschauung von Ames bis Bunyan

Wie hat sich diese Gewissenslehre im weiteren Verlauf des Puritanismus ausgestaltet? Wir müssen uns dabei auf Andeutungen beschränken. Aber auch sie werden zeigen, daß die von Perkins unter selbständiger Verwertung der mittelalterlichen und reformatorischen Tradition geschaffene Konzeption die Entwicklung bestimmt hat. Sein einflußreichster Schüler war William Ames (Guilelmus Amesius), dessen theologisches Wirken nach seiner Flucht aus England (1608) vorwiegend den Niederlanden zugute kam. Wenn er — wie Karl Reuter über Hugo Visscher und Wilhelm Goeters hinaus eindrucksvoll gezeigt hat⁶⁴⁾ — mit

⁶⁴⁾ Hugo Visscher, Guilelmus Amesius: Zijn leven en werken, 1894; Wilhelm Goeters, Die Vorbereitung des Pietismus in der reformierten Kirche der Nieder-

einzigartiger Energie die Synthese von scholastischer Theorie und praktischem Glaubensleben zugunsten des letzteren vollzog, so konnte ihm dafür nichts so hilfreich sein als die Gewissenstheologie seines Lehrers mit ihrer Hervorhebung des Einzelnen und Aktuellen, der konkreten Situation und der praktischen Entscheidung, mit ihrer Vereinigung von Dogmatik und Ethik. Der Nachdruck fällt bei Amesius noch mehr auf die Anthropologie, obwohl die einleitenden Sätze seiner *Medulla Theologiae* den theozentrischen Gesichtspunkt gegen jeden Eudämonismus kraftvoll und programmatisch vertreten.⁶⁵⁾ In seinen „*Casus conscientiae*“ beschäftigen ihn weit mehr als Perkins die verschiedenen Erscheinungsformen des Gewissens bis hin zu einer differenzierten Psychologie. Zugleich arbeitet er stärker als sein Lehrer den juristischen Zug heraus. Beides geht unmittelbar auf den starken Eindruck zurück, den ihm die jesuitische Beichtkasuistik gemacht hatte.⁶⁶⁾ Er biegt die theozentrische Orientierung der calvinistischen Tradition entschieden nach der anthropo-

lande, 1911, bes. 40 ff.; Karl Reuter, Wilhelm Amesius, der führende Theologe des erwachenden reformierten Pietismus, 1940 (Beitr. z. Gesch. und Lehre der reformierten Kirche, 4). Diese treffliche Monographie hat ihre Grenze darin, daß sie — der Fragestellung des Anregers und Lehrers Wilhelm Goeters folgend — Amesius ausschließlich aus der reformierten Tradition heraus und in der Bewegung zum Pietismus hin würdigt. Sie verkennt dadurch das scholastische Erbe, das vor allem in der (überhaupt nicht berücksichtigten) Gewissenslehre zutage tritt, und läßt die antikatholische Frontstellung außer acht, die hauptsächlich in dem ebenfalls nicht berücksichtigten Bellarminus *enervatus* das Wort führt. Mittelbar hängt damit zusammen, daß der universale Charakter der Theologie des Amesius (vgl. bes. *Medulla theologiae* 1641 I, 1, 12 (s. 2)) nicht zur Geltung kommt. Wenn Reuter dies für Nebenzüge hält, so hätte er das begründen müssen. Seine Monographie führt im Grunde nur einen Gedanken für Amesius durch, die Einbürgerung der *praxis pietatis*, des *Deo vivere*, in die Systematische Theologie. Darauf beruht ihre Eindringkraft. Sie läßt aber Amesius geschlossen erscheinen, als er war. Anziehung und Abstoßung in seinem Verhältnis zur römisch-katholischen Theologie kommen nicht zu ihrem Recht.

⁶⁵⁾ Vgl. bes. Amesius, *Medulla theologiae*, 1641, I, 1 (S. 2).

⁶⁶⁾ Dies wird außerdem aufschlußreich durch die Übernahme wesentlicher scholastischer Grundsätze bestätigt, die in die Richtung des Probabilismus weisen. Einmal gilt — im Gegensatz zu Perkins (Op. theol. I, 1611, 1304: *Quando aliquid errante conscientia fit, itidem non ex fide est atque ideo peccatum*) — die Verpflichtung auch gegenüber dem irrenden Gewissen unbedingt (*De consc. et ejus jure . . .*, 1631, c. 4, (S. 9): *Conscientia, quamvis errans, semper ligat, ita ut ille peccet, qui agit contra conscientiam. Ratio est, quoniam agens contra conscientiam, agit contra voluntatem Dei, quamvis non materialiter et vere, tamen formaliter et interpretative: Quia quod conscientia dictat, dictat sub ratione voluntatis Dei*). Dann wird im Falle der *conscientia opinans* und *dubitans* geradezu geraten, der

zentrischen Seite um und kommt so in die Mitte zwischen Calvin und Schleiermacher zu stehen. Mit alledem bedeutet seine Theologie eine Verschärfung von Tendenzen, die bei Perkins angelegt sind, sich aber bei ihm noch in der Schwebelage befinden. Die dogmatische Beziehung des Gewissensbegriffs tritt zugunsten der ethischen zurück, der Begriff wird beinahe technisch-juristisch gefaßt. Diese Annäherung an das katholische Vorbild bedingt, daß die von der Reformation ausgeschiedene *synteresis* wieder hervorgeholt und damit das Gewissen zum *habitus*, zur menschlichen Fähigkeit gemacht wird.⁶⁷⁾ Die Anfechtungen verlieren an Gewicht. Während Perkins das Gewissen dem Verstande zuordnete, teilt es Amesius dem Willen zu. Auch damit erhält das Vermögen des Menschen eine stärkere Rolle. Der im dogmatischen Streit festgehaltene Prädestinationismus ist nicht mehr mit seiner eigentlichen theologischen Absicht verbunden.⁶⁸⁾ Der konkrete Biblizismus vermag sich nicht gegenüber der systematischen Psychologie durchzusetzen, die zahlreichen Bibelstellen dienen als *dicta probantia*.

England selbst bietet ein wesentlich anderes Bild. In der reichen, dem Gewissen gewidmeten Erbauungsliteratur wird der Biblizismus immer stärker. Bei der Fülle der Quellen und dem lückenhaften Bestande auf dem Festlande ist es durchaus möglich, auch Wichtiges zu übersehen. So ist auch die im folgenden gebotene erste Auswahl nicht gegen den Vorwurf der Willkür geschützt. Wir betrachten zunächst Henry Masons „*Tribunall of the Conscience*“ (1626). Dieses Buch geht sofort und entschieden ins praktische Leben hinein. Der juristische Charakter wird darum mit solcher Schärfe betont, daß von der Ernstnahme des Gewissens eine radikale Änderung des Rechtslebens erwartet wird.⁶⁹⁾ Weist auch dies in die Nähe des Amesius, so geht es doch Mason in höherem Maße auch im Praktischen um etwas Grundsätzliches: Der Sinn der Gewissenstheologie besteht darin, den Menschen zur Selbstprüfung zu veranlassen.

opinio maxime probabilis zu folgen (De consc. 1631 c. 5, S. 13). Für die scholastischen und jesuitischen Vorbilder s. bes. Döllinger-Reusch, Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche, 1889, I, 29, 42 f., 94 ff. 120 ff. 412 ff.

⁶⁷⁾ De consc. . . , 1631, c. 2, p 3 ff., vgl. bes. These 5, p. 4: *Synteresis ista, quantum ad actum, potest ad tempus impediri: sed non potest plane extingui, vel amitti. Hinc nemo tam perditus est, ut sit omnis conscientiae plane expers* — ein Satz, der wie ein scholastisch exakter berichtgender Kommentar zu Perkins' Gleichnis vom Betrunkenen (Works 1605, 619 s. o. S. 000) wirkt.

⁶⁸⁾ Vgl. dazu die sorgfältige Erörterung Reuters a. a. O., 128 ff., bes. 131 ff.

⁶⁹⁾ Henry Mason, *The Tribunal of the Conscience*, 1626, A 3 v ff.

Diese Tätigkeit empfängt die denkbar höchste Würde, wenn sie als die menschliche Form von Gottes Überschau über sein Schöpfungswerk angesprochen wird — eine biblizistische Parallele zur natürlich-theologischen Bezeichnung des Gewissens als Erscheinungsform von Gottes Allwissenheit. Eine besondere Feinheit liegt in dem Hinweis, daß Gott sie nicht nur einmal, nach der Vollendung des Ganzen, sondern am Ende jedes einzelnen Schöpfungstages vornahm. Obwohl sofort der Unterschied zwischen göttlicher und menschlicher Prüfung der eignen Werke hervorgehoben wird — das Urteil: sehr gut auf der Seite Gottes findet beim Menschen nichts Entsprechendes —, wird vor einer generalisierenden Betrachtungsweise gewarnt, die die eigenen Taten in Bausch und Bogen verwirft. Vielmehr gilt es, nüchtern das Gute und das Böse an ihnen zu sondern — so wirkt sich der Zug zum Konkreten praktisch aus. In diesem Zusammenhange macht Mason die Bemerkung, daß die Überschau über die Werke das Beste an ihnen sei — ähnlich wie für Luther der Glaube allein das Werk adelt.⁷⁰⁾ In dieser hohen Bewertung der Selbstprüfung ist die von Perkins betonte Zuordnung des Gewissens zum Erkenntnisvermögen praktische Wirklichkeit geworden. Sie gebietet die für den puritanischen Menschen fundamentale self-examination und self-control.⁷¹⁾ Sie bahnt die Auflösung des reformatorischen Erbsündendogmas zugunsten der pietistischen Beobachtung und Bewertung der Einzelsünde an. Es entsteht jene äußerste Bewußtheit der Lebensführung, die nicht mehr selbstsicher aus der Heilsgewißheit heraus handelt,⁷²⁾ sondern jeden Schritt auf seine Gottgemäßheit oder Gottwidrigkeit überlegt. Mason wünscht sie ausdrücklich nach altkirchlichen Vorbildern wie Johannes Klimakos bis zur Führung eines Tagebuches

⁷⁰⁾ Ebda. 1, vgl. Luther, W. A. 6, 204, 28 („Von den guten Werken“).

⁷¹⁾ Vgl. vor allem die Arbeiten von Levin L. Schücking, Die Grundlagen des Richardsonschen Romans, G. R. M. 1924, 21 ff. 88 ff.; Zum puritanischen Persönlichkeitsideal, N. Jb. f. Wiss. u. Jugdbildg. IV (1928), 179 ff.; Die Familie im Puritanismus, 1929, bes. Einleitung, außerdem die Diss. seines Schülers Karl Waentig, Die self-Komposita der Puritannersprache. Phil. Diss. Leipzig 1932. An Waentigs falscher, konstruktiv gewonnener Behauptung, daß die Wortbildung self-denial der puritanischen Anthropologie besser entspreche als self-control, tritt zutage, welche Folgen die Vernachlässigung der Gewissenstheologie zeitigt. Waentig schließt daraus, daß die Erbsünde ein wesentliches Moment der puritanischen Anthropologie darstellt, den Vorrang der self-denial. Self-control setze eine neutral gedachte Seele voraus.

⁷²⁾ Klassisch dargestellt von Luther im „Sermon von den guten Werken“, W. A. 6, 197 ff.

zu konkretisieren, das die Sünden und Fortschritte sorgfältig im einzelnen verzeichnet und mindestens nach den Altersstufen des Lebens eine Bilanz aufstellt.⁷³⁾ Dies dient der Herausbildung eines Individualismus, der das Heil der eigenen Seele zum obersten Richtpunkt macht und ihm den Dienst für den Nächsten unterordnet.⁷⁴⁾ Hier liegt der Ansatzpunkt für die kraftvolle Erneuerung der altkirchlichen und mittelalterlichen autobiographischen Tradition, die mit dem Puritanismus beginnt und in George Fox', John Bunyans und John Wesleys Tagebüchern ihre klassischen Höhepunkte erreicht.⁷⁵⁾

Das eigentliche Feld solcher Selbstprüfung, die sich nach scholastischer Denkgewohnheit die Zerlegung in die Einzelakte der Erörterung (discussion), der Anwendung von Gottes Gesetz (application) und der Beurteilung (censure) gefallen lassen muß, wird die Ethik. Folgerichtig tritt in einer von Perkins abweichenden Einseitigkeit das Gesetz als die bindende Instanz hervor. Darum wird immer wieder die Hoheit des Gewissens eingeschärft, die in seiner Vorwegnahme des Jüngsten Gerichts besteht.⁷⁶⁾ Immerhin hält Mason noch so viel von der Beziehung zum Evangelium fest, daß der Friede des Gewissens durch die Sündenvergebung zum letzten Ziel des Christenstandes wird. Der Zusammenhang,

⁷³⁾ Mason, a. a. O., 6, 36 ff.

⁷⁴⁾ Mason, a. a. O., 20: Examination is a Discussion of a mans life, for finding out the true estate of a mans soule towards God, accompanied with a purpose and endeavour to doe whatsoever upon tryall shall appeare requisite for salvation and the good of a mans soule. John Wesleys Entschluß zur Mission aus dem Jahre 1735 ist im Kern nicht so zu erklären, obwohl er diese Tradition voraussetzt. Vgl. meine Arbeiten: John Wesleys Bekehrung, 1938, 37 ff., und Der Missionsgedanke des jungen Wesley auf dem Hintergrunde seines Zeitalters, *Theologia viatorum* (Jb. der Kirchl. Hochsch. Berlin) I 1948/49, 92 ff.

⁷⁵⁾ Es bleibt zu fragen, wieweit diese Autobiographien neue Merkmale zu der von Augustins *Confessiones* begründeten Tradition beibringen, vgl. zum Problemkreis auch Emma Danielowski, *Die Journale der frühen Quäker*, 1922, für die Beurteilung des Journals von George Fox meine Bespr. von Paul Held, *Der Quäker George Fox*, 1948, in *Th. Z.* (Basel) 1950, 464 ff. Ich habe den Eindruck, daß die Autobiographien den theozentrischen Blickpunkt Augustins mehr und mehr zurückdrängen, den Charakter des Lobpreises aus dem Sündenbekenntnis heraus einbüßen und — der Gewissenslehre und -praxis entsprechend — sich in die konkrete Situation und das einzelne Erlebnis verlieren. Aufs stärkste an Henry Mason erinnert in den theologischen Positionen Stephan Charnock, *Self-Examination*, o. J. (Ch. lebte 1628—1680), *Works of the Puritan Divines*, 1846, 159—180, außerdem Joseph Alleine, *A discourse about Selfe-examination in Remaines of Joseph Alleine*, ed. Richard Alleine, 1674, 1 ff.

⁷⁶⁾ Mason, a. a. O., 13 f. 14. 21. 35 f.

den die Stufenfolge Sündenerkenntnis, Reue, Vergebung bezeichnet, behauptet sich in dieser abgeschwächten Form.⁷⁷⁾ Masons eigentliche Liebe gilt der Selbstprüfung. Er zeichnet sie in ähnlicher Weise aus, wie es sonst mit dem Gebet geschieht, wenn er ihr zutraut, daß sie als Gott wohlgefälliges Werk Kreuz und Leid, die Gerichte Gottes, abzuwenden vermöge. Darum darf von ihr Deut. 32, 47 gelten: „Denn es ist nicht ein vergbliches Wort, sondern es ist euer Leben.“⁷⁸⁾

Ausdrücklich lehnt Jeremy Dyke, einer der fruchtbarsten und erfolgreichsten Erbauungsschriftsteller, in seinem Buche „*Good Conscience*“ (1632) die Sauberkeit und Sorgfalt schulmäßiger Theorien für sich ab, verrät aber überall, daß er sie kennt.⁷⁹⁾ Seine Darlegungen atmen noch ganz die Lebendigkeit der anpackenden Predigt in ihrem Reichtum an breit ausgeführten Beispielen, an kräftigen, ja drastischen Bildern, an direkten Imperativen und vielfältigen Wiederholungen. Die einzigartige Bedeutung des Gewissens, auf die er Jesu Wort an Martha von dem einen, das not ist, anwendet, liegt auch für ihn ganz in der Praxis des christlichen Lebens. Der biblische Sprachgebrauch, der dafür bald „Herz“ (heart), bald „Geist“ (spirit) sagt, drückt seine universale Bedeutung angemessen aus. Denn es ist nicht ein abgesonderter Bezirk, eine „Provinz im Gemüt“, sondern es durchdringt sämtliche seelische Funktionen.⁸⁰⁾ Trotzdem bereichert Dyke auch die Theorie. In der Definition, die, wie gewohnt, ihren Ausgang von der Etymologie nimmt, deutet er das Wort conscientia zunächst traditionell auf die Wissensgemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen am gleichen Tatbestand. Er bildet aber dieses Verständnis eigenartig weiter, wenn er die Erkenntnis des Gewissens eine zweite nennt, weil sie den Charakter des Reflektierten trägt. Denn es verknüpft zwei Dinge miteinander, die Wahrnehmung und das Urteil.⁸¹⁾ Man sieht, wie hier die beiden Bedeutungen „Bewußtsein“ und „Gewissen“ unterschieden und neu verbunden werden.

Im übrigen aber geht es Dyke ganz um die unmittelbare Wirklichkeit. Mit dem Thema des guten Gewissens nimmt er aus Perkins' Konzeption nur einen Ausschnitt heraus. Zwei Grundbedingungen stellt er dafür auf, die Unversehrtheit als objektive und die Ruhe als subjektive Eigen-

⁷⁷⁾ Ebda. 54 ff., vgl. den Satz p. 55: A little peace of conscience will be worth all the world. ⁷⁸⁾ Ebda. 58, 56

⁷⁹⁾ Jeremy Dyke, *Good Conscience*, 1632, 11.

⁸⁰⁾ Ebda. Motto auf dem Titelblatt, 12 f.

⁸¹⁾ Ebda. 17. Einen nicht ausgeführten Ansatz in dieser Richtung bietet Richard Bernard, *Christian see to thy Conscience*, 1631, 12.

schaft. Die Unversehrtheit des Gewissens liegt in der richtigen Ausübung seiner Funktionen. Es darf nur Gottes Wort gehorchen, es muß das Gute gut und das Böse böse nennen, es muß je nach Befund anklagen oder entschuldigen, es muß im ganzen unaufhörlich zum Guten antreiben (nach Hebr. 13, 18). Das ist nur durch häufigen Gebrauch gewährleistet; tägliche Überschau, wie sie Gott beim Werke seiner Schöpfung vornahm, ist Christenpflicht — dieser Zentralgedanke Masons kehrt hier wieder.⁸²⁾ Während die objektive Bedingung eindeutig ist, ist die subjektive der Verwechslung mit Zerrbildern ausgesetzt, nämlich mit dem unwissenden, dem fleischlich sicheren und dem ausgebrannten Gewissen (nach der immer wieder hervorgeholten Stelle 1. Tim. 4, 2). Sie alle täuschen eine Ruhe vor, die mit dem echten Frieden nichts zu tun hat. Echter Friede wird nur durch den Glauben an Christus und sein Blut, durch die Reue über die toten Werke, durch anhaltendes Gebet erreicht.⁸³⁾ Im drastischen Bilde vergleicht Dyke das Verhältnis vieler Menschen zu ihrem Gewissen mit der Angst des Mannes vor der Gardinenpredigt seiner Frau.⁸⁴⁾ Das Gewissen ist ein Hauskaplan, es gebietet dem Menschen im Namen Gottes, seinen eignen Empfindungen zu widerstehen, wie Sara dem Abraham befahl (Gen. 21, 12), es läßt sich ebensowenig abweisen wie das kananäische Weib (Matth. 15, 2), auch wenn der Mensch wie Saul in die Fröhlichkeit oder wie Kain in den Trotz der Verzweiflung flüchtet.⁸⁵⁾ Es fordert den ganzen Menschen.

In entschiedenem Gegensatz zum jesuitischen Probabilismus und zu Perkins' mildem Urteil über Spiel und Erholung schärft Dyke ein, man solle lieber zu hart als zu weich gegen sich sein. Unter den sieben Kennzeichen eines guten Gewissens steht die ungeteilte Hingabe an Gott an der Spitze. Als warnendes Beispiel nennt er Herodes, der sich ein Gewissen aus dem Versprechen an Salome machte, aber gleichzeitig gewissenlos Ehebruch und Mord beging. Wie im Dekalog alle Gebote nur die Entfaltung des ersten sind, so gilt es auch für die weiteren Kennzeichen des guten Gewissens. Unter ihnen hebt Dyke hervor, daß man auch in kleine Pflichten gegen Gott den ganzen Ernst hineinlegen müsse. Er wünscht, daß man nach einer solchen Predigt verlangt, die das Gewissen trifft, und macht sie an Gottes nächtlichem Anruf an Samuel anschaulich. Bei jeder Handlung ist zu fragen, ob sie wirklich und ausschließlich um des Gewissens willen geschieht. Als Beispiel erscheint

⁸²⁾ Dyke, a. a. O. 60 ff. 64, vgl. Mason a. a. O. 1.

⁸³⁾ Dyke, a. a. O. 23 ff.

⁸⁴⁾ Dyke, a. a. O. 67.

⁸⁵⁾ Ebda. 68. 69. 76 f.

hier, daß die Hussiten nur hölzerne und gemalte Bilder zerstörten, während Kaiser Sigismund goldene und silberne einschmolz, um seine Krieger zu besolden. Ein gutes Gewissen gibt sich in der inneren Sicherheit und in der aufrechten Haltung kund, die Paulus gegen seine Feinde bewahrte. Sie trägt, wie Dyke bildhaft sagt, nicht nur das Gesicht eines Löwen, sondern das eines Engels. Ein gutes Gewissen ist fähig, um Gottes willen Unrecht zu leiden, wie Daniels Beispiel zeigt. Schließlich entwickelt das gute Gewissen eine Ausdauer im Guten, die sich durch keine Versuchung vom rechten Wege abbringen läßt.⁸⁶⁾ Alle diese Vorzüge dienen zugleich als werbende Motive, die das eigene Bemühen anstacheln, und Dyke kann sich nicht genügen in Empfehlungen. Ein gutes Gewissen gibt Trost und Kraft in den Zeiten allgemeiner Furcht, wie er in breit ausgeführter Gegenüberstellung von Ahas' Ratlosigkeit (Jes. 7) und Noahs Sicherheit dartut.⁸⁷⁾ Ja, er nennt das gute Gewissen ein unaufhörliches Fest der Seele, dessen Freudenfülle nicht farbig genug durch Vergleiche mit irdischen Genüssen ausgemalt werden kann. Inhalt dieses Festes ist die Tischgemeinschaft mit Gott und Jesus, zu der beide selbst einladen. Die wirkungsvollen Gegenbilder zu diesem echten Fest, das mit betontem Recht an dem sonst für Feiern verpönten Sabbat stattfinden darf, bieten die Gelage Hamans (Esth. 5—7) und Belsazars (Dan. 5).⁸⁸⁾ Als letzten werbenden Gesichtspunkt nennt Dyke mit der Vorliebe des Volkspredigers für Kontrastwirkungen das Elend, das ein schlechtes Gewissen nach sich zieht. Er veranschaulicht es durch die Angst Adams nach dem Sündenfall. Wenn er dabei zur Bekräftigung Luthers Auslegung von Gen. 3, 8 heranzieht, so verschiebt er sie in bezeichnender Weise nach dem Gewissen hin. Luther hatte den Einzelzug betont, daß Adams Furcht schon bei der Abendkühle, nicht erst in der Nacht einsetzt, und hatte dies als äußeres Zeichen für den Verlust des Glaubens genommen. Dyke dagegen spricht vom Verderben des Gewissens.⁸⁹⁾ Ist das gute Gewissen der Himmel aller Himmel, so das böse die Hölle aller Höllen.⁹⁰⁾ Es ist im Rahmen dieser volltönenden Gewissenslehre nur folgerichtig, wenn Dyke, Perkins steigernd, das gute Gewissen nicht nur als Schiff, sondern als Arche Noah zur Bewahrung des Glaubens bezeichnet.⁹¹⁾ So tritt der Biblizismus und eine ihn unterstützende gegenständliche Bildersprache mächtig hervor, sie werden so

⁸⁶⁾ Ebda. 81 f. 87 f. 98 f. 104. 110 ff. 115 ff. 120 ff. 130 ff.

⁸⁷⁾ Ebda. 170 ff. ⁸⁸⁾ Ebda. 208 ff.

⁸⁹⁾ Ebda. 248 ff., vgl. Luther zu Gen. 3, 8, W. A. 42, 127. 34.

⁹⁰⁾ Dyke, a. a. O., 266. ⁹¹⁾ Ebda. 239.

stark, daß sie die Systematik überwuchern und die Linienführung des Heilsprozesses nicht mehr klar erkennen lassen.

Demgegenüber zeigt Richard Bernard in seinem Appell „*Christian, see to thy Conscience*“ (1631) noch deutlich, daß die Konzeption des Perkins den Rückhalt seiner Aussagen bildet. Auch er preist das Gewissen als die größte Kostbarkeit, als das eine, das not ist. Er nennt es Gottes eigene Handschrift in uns oder auch das Grundbuch, zu dem sich alle anderen Bücher wie Kommentare zum Text verhalten. Es ist unser bester Freund, unser treuester Berater, ja der Bürge für den Bestand von Recht und Ordnung unter den Menschen.⁹²⁾ In der eigentlichen Darlegung beginnt er wie sein Lehrer mit einem theoretisch-konstruktiven Unterbau, in dem er die Tatsache des Gewissens und seinen anthropologischen Ort darlegt. Dabei fällt gegenüber Perkins auf, daß er es unter Berufung auf Jak. 2, 19 auch den Dämonen zuspricht. Er erreicht damit eine noch stärkere Begründung seiner transzendentalen Notwendigkeit für die menschliche Natur.⁹³⁾ Ebenfalls wie eine Verschärfung von Perkins wirkt die Bestimmung des Verhältnisses, in dem es zu den anderen seelischen Fähigkeiten steht. Es ist einerseits allen gegenüber selbständig, so daß es weder mit dem Verstande noch mit dem Willen noch auch allgemein mit dem „Herzen“ des biblischen Sprachgebrauchs identifiziert werden darf. Es vermag sich andererseits mit allen zu verbinden und ihnen die bestimmende Richtung zu geben.⁹⁴⁾ Es ist eine Größe eigenen Ursprungs und eigener Art, unmittelbar von Gott geschaffen und ihm allein unterworfen. Es steht niedriger als Gott und höher als der Mensch, es wird geradezu zum Mittler zwischen beiden, und zwar zum Mittler, der im Unterschied zu Jesus Christus von der Schöpfung an da ist.⁹⁵⁾ Auch dies wirkt wie eine genauere Auslegung von Perkins' Gedanken der Partnerschaft. Folgerichtig wird hier die imago Dei betont auf das Gewissen angewandt.⁹⁶⁾ Für die Umprägung der seelischen Fähigkeiten unter dem bestimmenden Einfluß des Gewissens bildet Bernard den Begriff der conscionableness, der sich im 18. Jahrhundert in der conscientiousness fortsetzt. Sie verwandelt das bloße Wissen in ein verantwortliches, auf Gott bezogenes Wissen, das natür-

⁹²⁾ Richard Bernard, *Christian see to thy Conscience*, London 1631, *6v, A 2v, A 1v, A 6v, A 4v, A 5v.

⁹³⁾ Ebda. 3 f.

⁹⁴⁾ Ebda. 5 ff. 7 ff.

⁹⁵⁾ Ebda. 4. 6. 9, 31.

⁹⁶⁾ Bernard, a. a. O., 105 f.: It is the most principall part of Gods Image in Man, and most resembling God in sincerity, uprightnesse, impartialitie without sinister respect . . . it is Gods Viceregent.

liche Wollen in ein verantwortliches, Gott unterworfenen Wollen. Wie Perkins betont Bernard die Beziehung des Gewissens auf das einzelne und Konkrete.⁹⁷⁾ Dagegen hebt er als bindende Instanz mit viel stärkerer Einseitigkeit das Gesetz hervor, das er vom Naturrecht der Heiden über den Dekalog des Alten Testaments bis zum geistlichen Verständnis der Bergpredigt steigert und verschärft.⁹⁸⁾ Das Gewissen bleibt darum vorwiegend auf Warnung, Anklage, Urteil beschränkt. Dies gilt, obwohl es Bernard wie Perkins am gesamten Heilsprozeß teilnehmen läßt, am Fall, an der Versöhnung, an der Vollendung.

Doch das wirkt wie ein Rest des dogmatischen Rahmens, der nur noch theoretische Bedeutung besitzt. Bernard kommt es nicht auf die systematische Linienführung, sondern auf die anthropologisch-psychologische Analyse und Differenzierung an. So spürt er den einzelnen Erscheinungsformen des Gewissens mit einer Sorgfalt nach, die die theologische Psychologie Bunyans ahnen läßt. Er erreicht durch solche Durchleuchtung, Dyke noch überbietend, eine erstaunliche Vergegenwärtigung der Gestalten des Alten und Neuen Testaments, die für den englischen Biblizismus richtungweisend wurde.⁹⁹⁾ So geht er die ganze negative Skala durch und beschreibt das unruhige, das tote, das blinde, das schläfrige, das selbstsichere, das lauwarme, das weite, das dehnbare (chever ill), das erstarrte, das gänzlich verhärtete oder ausgebrannte (cauterized, 1. Tim. 4, 2), das irrende, das abergläubische, das zweifelnde, das erschrockene, schließlich das verzweifelte Gewissen¹⁰⁰⁾ — offensichtlich ohne eine feste Reihenfolge, nur gepackt von der Mannigfaltigkeit und geleitet von dem Bestreben, die Wirklichkeit genau abzubilden. Umgekehrt sucht auch er den Erscheinungsformen des guten Gewissens gerecht zu werden und bespricht das verwundete, das zarte, das reine, das aufrechte Gewissen des Wiedergeborenen.¹⁰¹⁾ Er vergleicht wie Dyke die einander ähnelnden Formen auf der positiven und auf der negativen Seite, wie etwa das verwundete mit dem verzweifelten Gewissen oder das Vertrauen, das aus einem guten Gewissen hervorgeht, mit dem Hochmut, der aus der

⁹⁷⁾ Ebda. 13 ff. 17 ff.

⁹⁸⁾ Ebda. 42 ff. 268 ff.

⁹⁹⁾ Z. B. Judas 17, Josephs Brüder (Gen. 42) 17, Rahel (Gen. 30, 6) 188 f., David (2. Sam. 12) 20, 40, Jona (Jon. 1, 2) 12, Abimelech (Gen. 20) 40, 60, Hiskia (Jes. 38) 60 f., Eli und seine Söhne 54, Isebel 54, Simei (1. Kön. 2, 44) 66 f., Hiob (Hi. 27, 6) 101, Belsazar 102. 219, Johannes der Täufer und Herodes 116, Paulus (2. Kor. 1, 12) 61, (Act. 23, 1) 101, Felix 102, Ahitophel 227, Henoch, Abraham, Zacharias, Elisabeth 350.

¹⁰⁰⁾ Ebda. 123 ff.

¹⁰¹⁾ Ebda. 288 ff.

Selbsttäuschung fleischlicher Sicherheit stammt. Inhaltlich läßt sich die Zunahme an Elementen natürlicher Theologie trotz des Biblizismus nicht verkennen. Folgerichtig wird das Evangelium als Gesetz verstanden und die synteresis wieder zum Leben erweckt.¹⁰²⁾

War in Jeremy Dykes Buch die Herkunft des Ganzen aus Predigten überall spürbar, so daß demgegenüber die theoretisch-dogmatische Grundlage verblaßte, so bietet Samuel Annesley, der mütterliche Großvater John Wesleys, in einem Sammelbande *Predigten über das Gewissen* dar, die er und andere in seiner Gemeinde Cripple-Gate in London gehalten haben.¹⁰³⁾ Hier ist darum der erste Eindruck noch weniger von der straffen Linienführung als von der aufgelockerten Mannigfaltigkeit bestimmt. Aber auch hier liegt die Gesamtkonzeption von Perkins zugrunde. Die erste Predigt, die den Begriff „conscientious“ aus der Phänomenologie des Gewissens gewinnt, hat für alles Folgende leitende Bedeutung. Annesley verfügt in einem erstaunlichen Maße über die theologische Tradition zur Gewissenslehre. Er verwirft aber um so energischer alle gelehrten Distinktionen und schließt sich nach kurzer Prüfung verschiedener Möglichkeiten eklektisch den einfachen Begriffsbestimmungen von Perkins und Brochmand an. Dieser Repräsentant der lutherischen Orthodoxie in Dänemark, der auch als Lehrer für den Holsteiner Christian Scriver wichtig wurde, hatte in seiner Jugend 5 Jahre lang in Franeker und Leiden studiert und doziert, offenbar vom Einfluß des Amesius stark bestimmt.¹⁰⁴⁾ Von Perkins entlehnt Annesley den Kerngedanken, daß das Gewissen in der Mitte zwischen Gott und dem Menschen steht, von Brochmand die schlichte Beschreibung seiner Tätigkeit als eines schweigenden, aber affektbetonten Urteilens sowie die feinsinnige Bemerkung, daß es in seiner apodiktischen Funktion an die ursprüngliche Reinheit der Schöpfung erinnere. Im Grunde aber geht es Annesley um den Wiedergewinn der biblischen Klarheit und Einfachheit, wie sie die unreflektierte Verwendung der Begriffe „Herz“ (heart) und „Geist“ (spirit) spiegelt. Auch hier hat also der Drang zum Biblizismus die Herrschaft. Das kommt in der Einleitung wegweisend zum Ausdruck. Annesley stellt Act. 24, 16 als Text über die erste Predigt und dringt in

¹⁰²⁾ Ebda. 54 f.

¹⁰³⁾ Samuel Annesley, *The Morning Exercise at Cripple-Gate or Several Cases of Conscience Practically resolved, by sundry Ministers Sept. 1661*, London 1671.

¹⁰⁴⁾ Vgl. über ihn außer R. E.³ zuletzt Werner Elert, *Morphologie des Luthertums II*, 1932, 232 ff.

der sorgfältigen Exegese immer mehr auf das Konkrete. So findet er in der von Paulus betonten „Übung“ das theoretische Moment des Nachdenkens wie das praktische der Selbsterziehung beschlossen. Das „Haben“ des guten Gewissens löst er in die drei Tätigkeiten des Erwerbens (to get), des Behaltens (to keep) und des Anwendens (to use) auf.

Beim Blick auf das Objekt hat der Satz, daß alle Menschen ein Gewissen haben, nur einleitende Bedeutung für die tiefere und allein angemessene Feststellung, daß in Wirklichkeit das Gewissen den Menschen hat. Annesley gebraucht in diesem Zusammenhange das Bild des Fiebers. Das Wesen der christlichen Botschaft liege aber darin, dieses Verhältnis der Bedrückung in ein solches der echten Gemeinschaft umzuwandeln. Auch das Wort *ἀπρόσκοπος* spannt er aufs schärfste an. Es besagt im Selbstzeugnis des Paulus, daß sowohl sein Verhältnis zu Gott wie das zu den Menschen den Charakter der Ganzheit (entireness), der Genauigkeit (exactness) und der Unanfechtbarkeit (excellency) nach göttlichem und menschlichem Urteil tragen müsse. Fein abwägend verwendet er dabei verschiedene Worte für die Beziehung zu Gott (religion) und für die zu den Menschen (conversation) und dehnt diese Verschiedenheit auf die Adjektiva bzw. Adverbia aus: „rein“ vor Gott und „gerecht“ vor den Menschen. Schließlich legt er auf die Beständigkeit dieser Gewissensübung Gewicht, indem er die adverbiale Bestimmung *διὰ παντός* durch das Substantivum *χρόνον* ergänzt.

Infolge seiner fundamentalen Bedeutung ist — wie für Perkins — das Gewissen die einzige schlagende Widerlegung des Atheismus. Denn wenn schon der Mensch sich der theoretischen Gottesvorstellung entschlagen kann, so niemals der Wirklichkeit Gottes im Gewissen. Wenn er schon sich dem Sonnenschein der Schrift zu entziehen vermag, so keinesfalls dem Kerzenlicht des Gewissens. An solchen Bildern für das Verhältnis von Bibel und Gewissen¹⁰⁵⁾ merkt man, daß die konkrete Vergegenständlichung über die systematisch-theologische Durchdenkung triumphiert. Im Gegensatz zu Dykes und Bernards Freude an der Mannigfaltigkeit vereinfacht Annesley die Erscheinungsformen des guten und des schlechten Gewissens. An die Spitze der negativen Reihe, in der er wie ein Arzt die Ursachen der Entartung aufsucht und Ratschläge zur Heilung erteilt, stellt er das schläfrige Gewissen. Er hat dabei den normalen Zustand des unbekehrten Menschen im Auge. Die Bekehrung beginnt mit der Erweckung des Gewissens durch Jesus Christus, offenbar

¹⁰⁵⁾ Annesley, a. a. O., 2 ff.

durch die Predigt der Buße, wofür Matth. 26, 41; Cant. 5, 2; Apok. 3, 20 als Belege dienen. An das schlafende Gewissen schließt sich die schlimmste Entartung an, das gebrandmarkte Gewissen von 1. Tim. 4, 2. Zur Begriffsbestimmung eines solchen trägt Annesley die verschärfende Deutung bei, die Brandmarke des Teufels habe es unfähig zur Erfüllung seiner Aufgabe gemacht. Die Frage nach der wahrnehmbaren Ursache solcher Verderbnis beantwortet er mit dem epigrammatischen Satz: „Custom of sinning takes away conscience of sinning.“¹⁰⁶⁾ Der Gewohnheitssünder führt die völlige Erstarrung des richtenden und strafenden Organs in seinem Inneren und damit den Verlust seines Menschentums herbei, weil Gott sich von ihm zurückzieht. Als Heilmittel empfiehlt er — ganz auf der von Perkins gewiesenen Bahn — die Beobachtung und Bekämpfung jeder einzelnen und konkreten Sünde.

Er bespricht dann das irrende, das zweifelnde, das angefochtene (scrupulous), das zitternde Gewissen und leitet mit den letzten beiden schon zur positiven Reihe über. Besonders kennzeichnend ist die Anweisung, die er für die Behandlung des Zweifels gibt. Zunächst rät er, den sichersten Weg zu wählen, nämlich den Weg des Verzichts. Man soll sich gegebenenfalls eine Annehmlichkeit versagen, von deren Gottgefälligkeit man nicht unbedingt überzeugt ist. Dann gilt es, den Kernpunkt des Zweifels genau in den Blick zu nehmen und alles selbstische Interesse auszuschalten, damit aus der Frage wirklich eine Frage des Gewissens wird. Danach soll der Zweifelnde seinen Fall so nüchtern wie möglich — der englische Text sagt bezeichnend „nakedly“ — aufschreiben und die Gründe für eine positive Beantwortung auf die eine, die Gegengründe auf die andere Seite setzen. Dann ist so unparteiisch wie bei einer kaufmännischen Rechnung — der Puritanismus wurzelt soziologisch vor allem in Kaufmannskreisen¹⁰⁷⁾ — das Fazit zu ziehen. Schon die Tätigkeit der Niederschrift wird — wie Annesley mit feinem Verständnis für ihren entpersönlichenden, objektivierenden Charakter bemerkt — zur Vereinfachung der Frage führen. Damit ist ein neuer Wert der Autobiographie entdeckt, die Versachlichung, die Disziplinierung der persönlichen Erlebnisse, zu der die Motivierung mit der bloßen Selbstaussprache bei Rousseau später in ausdrücklichen Gegensatz treten wird. Die Anweisung schließt bezeichnend mit der gegen-

¹⁰⁶⁾ Ebda. 11.

¹⁰⁷⁾ Vgl. die in meinem Anm. 1 genannten Aufs. S. 236—239 besprochene Literatur, bes. Louis Booker Wright, *Middle Class Culture in Elizabethan England* Chapel Hill 1935.

wärtigen Auswertung einer biblischen Geschichte: Wenn das letzte Motiv des Zweifels eindeutig die Frage nach dem Urteil Gottes ist, dann wird ihn Jesus Christus so ernst nehmen und so liebevoll behandeln wie den Auferstehungszweifel des Thomas. Es zeugt von theologischem Tiefgang, daß Annesley hier den Begriff der Kondeszendenz gebraucht.¹⁰⁸⁾ Wie es für den praktischen Seelsorger nahe liegt, erledigt Annesley das gute Gewissen relativ kurz und eilt zur Aufstellung von 10 Geboten für die unmittelbare Praxis. Sie zeigen die theozentrische Orientierung in den Mahnungen, jeden Schritt des Lebens unter dem Auge Gottes zu vollziehen, alles aus Liebe zu Gott zu tun und nichts ohne Gebet zu beginnen. Sie zeigen sie aber auch in der Aufforderung zur Demut und zur Buße.¹⁰⁹⁾ In den anschließenden speziellen Predigten geht es folgerichtig immer um die konkrete Einzelsünde. Die Zartheit des Gewissens, die im Augapfel ihr Symbol hat, der keinen Fremdkörper erträgt, fordert die Aufmerksamkeit auf die geringste Herzensregung, die den heiligen Geist betrübt.¹¹⁰⁾ Dies führt im Endstadium zum gleichen Ergebnis, das der deutsche Pietismus wenig später erreicht, zur Empfehlung eines undogmatischen Christentums, das in den Werken der Liebe mit Katholiken und Nichtchristen wetteifert und so Ethik und Toleranz als die echten Kennzeichen der Jüngerschaft Jesu gegen polemische Orthodoxie anbietet.¹¹¹⁾

Die Tendenz zur Konkretion und zum Biblizismus im Sinne existentieller Vergewenwärtigung erreicht ihren Gipfel in John Bunyans psychologisierender Allegorese. Hier wird alles Begriffliche in dichterische Anschauung und Gestaltung umgesetzt. Das Gewissen stellt im „*Holy War*“, der Erzählung von der Vergewaltigung der menschlichen Seele durch den Teufel und ihrer Befreiung durch Jesus, das eigentliche Problem für den Satan dar. Er weiß, daß ohne seine Unterjochung die Eroberung von Mansoul nicht vollständig ist. Der alte Herr Recorder — alt ist er, weil das Gewissen zur ursprünglichen Ausstattung des Menschen gehört — bequemt sich wohl in etwa dem neuen Gebieter an. Er kann aber seinen wirklichen Herrn nicht vergessen. Alle Versuche, ihn von Grund auf zu ändern, schlagen fehl. Er wird niemals des Satans eigen, ihm bleiben die großen Gesetze Gottes (Schaddais) eingeprägt. Der Teufel fürchtet ihn daher mehr als irgend etwas sonst in Mansoul. Er

¹⁰⁸⁾ Annesley, a. a. O., 16f.

¹⁰⁹⁾ Ebda. 22ff. 30ff.

¹¹⁰⁾ Ebda. 100f.

¹¹¹⁾ Ebda. 603, vgl. Spener, *Pia Desideria* (ed. Aland 1940), 63, 1 und meinen Aufsatz, Speners *Pia Desideria*. Versuch einer theologischen Interpretation, *Theologia viatorum* III (1951), 71 ff., bes. 91 ff.

versucht, ihn durch Schmeichelei zu gewinnen, aber auch, ihn durch Ausschweifungen abzustumpfen, und erreicht es auch weitgehend. Immer wieder jedoch macht sich seine ursprüngliche Bestimmung in heftigen Anfällen geltend, in denen er mit Löwenstimme Anklagen gegen den Teufel schleudert, so daß die Burg erzittert. Satan sucht diese Ausbrüche dadurch zu entkräften, daß er ihn für verrückt erklärt und ihm in frohen Stunden den Widerruf abschmeichelt. Aber all das hilft nur vorübergehend. Die Autorität des alten Herrn bleibt im Grunde unerschüttert bei allen Burgbewohnern. Darum wählt der Teufel schließlich einen andern Weg. Da er es nicht wagt, Recorder einfach zu beseitigen, woran ihn offenbar das Wissen um seinen göttlichen Ursprung hindert, setzt er einen neuen Diktator an Stelle des bisherigen Bürgermeisters Understanding ein und läßt sich von ihm den Treueid leisten. Der neue Mann führt den aufschlußreichen Namen Will-be-will, er ist eine Kreatur, die unüberlegt und verantwortungslos im Machtrausch handelt. Er verurteilt Recorder zum Tode und beruft Forget-Good als seinen Nachfolger. Das Bild Schaddais, das auf dem Marktplatze stand, läßt er beseitigen und an seiner Stelle ein Bild des Teufels aufrichten. Aber das ist ein Pyrrhussieg. Die Burg Mansoul wird durch Schaddai und seine Hauptleute Boanerges, Conviction, Judgement, Execution belagert. Der Klang der Waffen dringt bis zu dem in seinem Hause eingekerkerten Recorder. Er wird freigelassen, gemeinsam mit Understanding wirkt er auf die Einwohner von Mansoul ein. Es bilden sich zwei Parteien. Zunächst behauptet sich noch die herrschende Clique des Teufels und wirft Understanding und Recorder wieder ins Gefängnis. Aber da dringt auch schon Emanuel in Mansoul ein. Seine Bevollmächtigten begeben sich zuerst zum Hause Recorders, der ihnen auf ihr dringendes Klopfen öffnet. Er erwartet Tod und Verderben für die ganze Burg. Zitternd und betroffen legt er ein Schuldbekenntnis ab und bezieht sich mit seiner Schwäche und Nachgiebigkeit des Verrats an seinem Herrn. Emanuel aber setzt ihn zum Prediger ein, wobei er ihn streng an das Wort seines Gebieters bindet. Ausdrücklich beschränkt er seinen Auftrag auf sittliche Tugenden, auf bürgerliche Pflichten — d. h. auf die *lex naturae* und die *justitia civilis*. Die eigentlichen Geheimnisse Schaddais bleiben ihm verschlossen. Trotzdem gilt er in seiner Stellung als der höchste Sekretär des Königs.¹¹²⁾

¹¹²⁾ John Bunyan, *The Holy War Works*, ed. Offor III, 1857, 261—320. 320: the King's most noble Secretary. Ich muß mich in diesem Zusammenhang auf den Holy War beschränken. Die Interpretation des vor allem noch wichtigen Life and

In dieser Fabel erkennt man unschwer die Konzeption von Perkins wieder: Das Gewissen ist der Kern der menschlichen Existenz, es bewahrt unverlierbar die Beziehung zu Gott. Es gehört dem Verstande, nicht dem Willen zu. Es kann wohl durch die Sünde entstellt, seiner Bestimmung entfremdet, ja geradezu entthront werden. Es läßt sich aber nicht auslöschen. Darum wird es zum Ansatzpunkt für die Bekehrung und Erneuerung des Menschen überhaupt und empfängt durch die Wiedergeburt einen neuen Auftrag, der es streng an Gottes Wort bindet. Natürliche Theologie scheint hier ausgeschlossen. Zugleich aber gibt Bunyan die Beziehung des wiedergeborenen Gewissens zum Evangelium preis. Diese schon bei seinen Vorgängern angedeutete Tendenz gelangt zur Durchführung. So wird das Gewissen aus dem soteriologischen Zusammenhang gelöst und damit — trotz der Bindung an Gottes Wort — moralisiert. Der moderne abendländische Gewissensbegriff ist im Prinzip erreicht.

3. Die Bedeutung der puritanischen Gewissenstheologie

Worin liegt die kirchen- und geistesgeschichtliche Bedeutung dieser hier nur skizzierten Gewissenstheologie? Sie wendet sich gegen zwei Fronten, den römischen Katholizismus und den bindingslosen Atheismus der Renaissance, der im besonderen durch Macchiavellis Staatslehre repräsentiert erscheint.¹¹³⁾ Der Katholizismus hatte ein doppeltes bereitgestellt: die grundsätzliche Begrifflichkeit, die der scholastischen Lehre von synteresis und conscientia entstammte, und die neuartige Beichtkasuistik der Jesuiten, die zur virtuosen Selbstbeobachtung und zur Verfeinerung der psychologischen Analyse führte. Mit beiden setzte sich der Puritanismus auf seine Weise auseinander, mit der ersten vorwiegend im Sinne der Ablehnung, die durch den fortschreitenden Biblizismus und die Zurückdrängung der natürlichen Theologie gekennzeichnet ist, mit der zweiten dagegen im Sinne der Nachahmung. Nicht zufällig fiel bei Perkins die schroffe antikatholische Frontstellung auf, die jede Gelegenheit zur Polemik ergriff, in der nächsten Generation dagegen, bei seinem Schüler Amesius, die Bereitschaft zur Übernahme römisch-katholischer

Death of Mr. Badman würde eingehende Einzelerörterungen notwendig machen, für die hier der Raum fehlt. Nur so viel sei bemerkt, daß dort die Gerichts- und Aufhebungsfunktion des Gewissens sehr viel stärker hervortritt.

¹¹³⁾ Perkins, *Anatomia Conscientiae*, Op. lat. I, 1611, 1230.

Werte.¹¹⁴⁾ Im Ringen zwischen natürlicher Theologie und Biblizismus kommt es zu keinem eigentlichen Siege. Wohl drängt der Biblizismus, der der Reformation verpflichtet ist, aber im Prinzip durch den vorausgehenden Nominalismus begünstigt worden war,¹¹⁵⁾ immer mehr vor. Aber er dient vielfach zur Neubegründung natürlich-theologischer Positionen. Die Anthropologie, die die reformatorische Betonung der Erbsünde charakteristisch durch die scholastisch-jesuitische Analyse und Aufzählung der Einzelsünde ersetzt, rückt ins Zentrum der Theologie. Die pietistische Beobachtung des eigenen Ich und die Gewissensautonomie als Kern des modernen Selbstverständnisses kündigen sich an. Auf der anderen Seite werden durch die anthropologische Fragestellung und die ihr folgende psychologische Analyse der Gewissensphänomene die biblischen Personen und Situationen in einer auf dem Festlande nicht erreichten Weise verlebendigt und der Grund zu einem eigenartigen und einzigartigen Biblizismus gelegt, der das Christentum Englands auf Jahrhunderte bestimmt. In der Gewissenslehre liegt der Ursprung für die puritanische self-control, für den autobiographischen und biblizistischen Zug der englischen Literatur. Von hier aus erklärt sich die seelische Grundsubstanz des puritanischen Menschen leichter als von der Konstruktion Max Webers aus, die auf Prädestination und Abendmahls-empfang aufgebaut ist. Wenn den Ergebnissen die letzte Eindeutigkeit abgeht, so zeigt sich darin die Eigenart der englischen Kirchengeschichte, für die die Reformation — anders als auf dem Festlande — auch im Puritanismus keinen Bruch bedeutete.

¹¹⁴⁾ Von den deutschen Nachfolgern der Kasuistik repräsentiert Johann Heinrich Alsted, *Theologia casuum*, 1621, ²1630, mehr den Einfluß von Perkins, Johann Konrad Dannhauer, *Liber conscientiae apertus*, 1667 ff., mehr den von Amesius, ohne daß sie sklavische Schüler wären. Die Neuartigkeit der jesuitischen Beichtkasuistik trotz ihrer Anknüpfung an die mittelalterliche Tradition ist mit Recht von Wilhelm Gass, *Geschichte der christlichen Ethik II*, 1, 1886, 185 ff., betont worden. Er legt sie allerdings erst nach später ausgebildeten Formen aus (Escobar 1651, a. a. O., 198 ff.; Busenbaum 1645, a. a. O., 201 ff.). Auf die zugrundeliegende Gewissensanschauung geht er nicht ein.

¹¹⁵⁾ Vgl. für die Verwandtschaft des nominalistischen und des biblischen, besonders des alttestamentlichen Denkens Johannes Hempel, *Altes Testament und Geschichte*, 1929, 65 f., für das reformatorische Anliegen der Geschichtlichkeit im Sinne der konkreten Wirklichkeit bes. Heinrich Bornkamm, *Luther und das Alte Testament* 1948, 216 ff.

Abstract

Puritanism has not yet been identified in its vital center because the theological view has not been applicated in a sufficient degree. Especially one conception has been neglected which occurs very often in Puritan devotional literature, the idea of Conscience. There is a definite theology of conscience, starting from scholastic traditions of synteresis and conscientia, but developping from natural theology to biblicism. This development is to be shown from Perkins to Bunyan. The result is not pure and precise, but it is a kind of compromise. On the one hand, biblicism increases and reaches its summit in Bunyans *Holy War*. On the other hand, it sometimes serves only as a formal means, justifying natural theology, as with Amesius and Mason. The idea of conscience leads to an emphasis on actual sin and so prepares German pietism. Perkins insists on the connection between Conscience and Gospel as well as on that of Conscience and Law. But his disciples diminish the relation of Conscience to the Gospel, so that finally, there remains a simple moral Conception of Conscience, even with Bunyan. Conscience means the personal center of man, it becomes a partner to God, so it tends to the modern idea of autonomy. So theology of conscience contributes a good deal to the charge from theocentric thought to anthropology. Puritan theology of conscience is opposed to two fronts: to Roman Catholicism and to Atheism of the Renaissance, represented by Macchiavelli's concept of a politician. But, however, it makes use of scholastic and Jesuitic casuistry of confession and penance, especially with Amesius. Because conscience has its peculiarity in the observation and judgment of single and concrete phenomena — according to medieval nominalism — it favours biblicism which actualizes persons and situations of holy Scripture and becomes a typical English character.

Forschungsberichte und Besprechungen

I. Forschungsberichte

1. Survey of Periodical Literature in the United States, 1945—1951

Assembled by Roland H. Bainton

Articles in "Church History"

Articles on a great variety of subjects appeared in Church History during the last five years: W. Stanford Reid, "*Scottish Counter-Reformation*", XV (1945), 104—125. As early as 1549 in Scotland the Catholic Church was deeply concerned with self reform. Herbert Weisinger, "*English Attitudes toward the Relationship between the Renaissance and the Reformation*", 167—187. A survey through the early nineteenth century. George W. Forell, "*Luther and the War against the Turks*", 256—271. Luther would have no holy war under the Church against the Turks, but they might be resisted by the civil ruler in accord with the principles of the just war. Wilhelm Pauck, "*Calvin's Institutes and the Christian Religion*", XV (1946), 17—27. An analysis. Winthrop S. Hudson, "*Democratic Freedom and Religious Faith in the Reformed Tradition*", 177—194. A study of Calvinist political theory. Edgar M. Carlson, "*Luther's Conception of Government*", 257—270. Government in Luther's eyes is distinctly under God. What is today called the secularist state Luther would have called the regnum Diaboli. W. Stanford Reid, "*The Middle Class Factor in the Scottish Reformation*", XVI (1947), 137—153. The Reformation in Scotland was to a very large extent a middle class movement. Roland H. Bainton, a lengthy, critical review of Heinrich Boehmer, *Road to reformation*, 167—176. Quirinus Breen, "*The Terms 'loci communes' and 'loci' in Melancthon*", 197—209. For Aristotle loci belonged to rhetoric. They were propositions for purposes of persuasion. For Cicero they were more nearly axioms for deduction. Melancthon was a rhetorician and depended at this point upon Aristotle. Henry M. Shires, "*The Conflict between Queen Elizabeth and Roman Catholicism*", 221—233. Elizabeth must be given the credit for staking the future of her country on a refusal to allow papal sovereignty in England. Ernest G. Schwiebert, "*The Reformation from a New Perspective*", XVII, 3—31. The new perspective consists in studying the Reformation from the point of view of the influence of the University of Wittenberg. The material of this article has been incorporated in the author's *Luther and His Times* (1950). John T. McNeill, "*Thirty Years of Calvin Study*", 207—240, a bibliographical survey continued in XVIII, 241. Roland H. Bainton, "*Luther's Struggle for Faith*", XVII, 193—206, subsequently incorporated in the biography of Luther, *Here I Stand* (1950). Harold J. Grimm, "*Lorenzo Valla's Christianity*", XVIII, 75—88. The radicalism of Lorenzo Valla lay rather in his critical method than in any repudiation of the central doctrines of the Church. John T. McNeill, "*The Democratic Element in Calvin's Thought*", 153—171. Calvin preferred an "aristocracy tempered by democracy". He approved of the distribution of power, the election of rulers, and discountenanced revolution, though he would permit inferior magistrates to resist the higher. His ideal is summed

up in the statement, "I readily acknowledge that no kind of government is more happy than this where liberty is regulated with becoming moderation and properly established on a durable basis." Winthrop S. Hudson, "*Calvinism and the Spirit of Capitalism*", 3—17. "What Tawney fails to see is that when these new elements (frank idealization of the life of the trader) gained the upper hand Puritanism ceased to be Puritanism." Paul Honigsheim, "*Max Weber: His Religious and Ethical Background and Development*", XIX, 219—239. Biographical and interpretative. Bard Thompson, "*Zwingli Study since 1918*", 116—128. A bibliographical survey. William M. Landeen, "*Gabriel Biel and the Brethren of the Common Life in Germany*", XX, 23—36. The contributions of Biel to the Order. Leonard J. Trinterud, "*The Origins of English Puritanism*", 37—57. English Puritanism was influenced rather from Zurich than from Geneva, and the great contribution of the Swiss consisted in the covenant theology.

Roland H. Bainton

Articles in Philological Periodicals

Roland H. Bainton, "*Eyn wunderliche Weyssagung: Osiander — Sachs — Luther*", *Germanic Review*, XXI (1946), 161—164. Osiander interpreted the figure in *Eyn wunderliche Weyssagung von dem Babstumb* (Nürnberg, 1527) to be Luther, and Sachs wrote couplets in honor of Luther. Bainton traces the story behind this all the way back to Joachim of Fiore. Heinz Bluhm, "*Die Lebensform des lutherischen Menschen und ihr Schicksal*", *Monatshefte*, XXXVIII (1946), 193—207. A commemorative article at the occasion of the 400th anniversary of Luther's death. Bluhm asserts that Luther's fundamental religious ideas do not admit of secularization. The "fate" of Luther's basic insights, which were valid in his time to be sure, is that they no longer apply in a responsibly secularized culture. But they are to be held in high esteem and admired as magnificent museum-pieces. Werner Richter, "*Wandlungen des Lutherbildes und der Lutherforschung*", 129—149. This is the only other article written by a literary historian in commemoration of the anniversary of 1946. It sketches the attitude toward Luther throughout the last four centuries and discusses the various successive aspects of Luther research. Heinz Bluhm, "*The 'Douche' Sources of Coverdale's Translation of the Twenty-Third Psalm*", *The Journal of English and Germanic Philology*, XLVI (1947), 52—63. Luther's revision of the German Psalter of 1531 is established as the primary source for Coverdale's rendering. The author points out that the present state of research in this field is inadequate as regards basic facts. The wide influence of Luther's Bible as a whole and of the Psalter in particular is stressed. Arno Schirokauer, "*Luthers Arbeit am Äsop*", *Modern Language Notes*, LXII (1947), 73—84. The superiority of Luther's rendering of Aesop over against Steinhövel's good translation is convincingly brought out. Luther's literary genius shines as brilliantly in this by-product of his pen as in his incomparable German Bible. Heinz Bluhm, "*Herders Stellung zu Luther*", *Publications of the Modern Language Association of America*, LXIV (1949), 158—182. Herder's attitude toward Luther is systematically presented, from his early admiration of Luther's literary genius via his deep appreciation of Luther's theology in the Bückeburg period to his final rejection of Luther's religious

thought in Weimar in favor of Erasmus and German classicism. The only steady feature in this panorama is Herder's unchanging admiration for Luther's literary achievements. See the same author's "*Lessings Stellung zu Luther*", *Germanic Review*, XIX (1944), 16—35, for the larger picture. He also published "*Luther's Translation of Luke 22, 5*", *Modern Language Notes*, LXV (1950), 405—408. In the light and with the aid of the author's complete index of the Biblical quotations in Luther's German works compiled at Yale University, the literary origin of Luther's translation of this passage is examined and its superb character pointed out. Idem, "*Nietzsche's Idea of Luther in Menschliches, Allzumenschliches*", *Publications of the Modern Language Association of America*, LXV (1950), 1053—1068. This article continues Professor Bluhm's earlier paper on "*Das Lutherbild des jungen Nietzsche*", LVIII (1943), 264—288. It shows that Nietzsche's view of Luther in the first work of his second period was extremely one-sided. The author takes issue with Emanuel Hirsch's well-known and oft-quoted article on Nietzsche and Luther and rejects Hirsch's idea that Nietzsche received his anti-Lutheran ammunition from Johannes Janssen. Nietzsche's negative view antedates his reading of Janssen and is of an altogether different sort.

Yale University

Heinz Bluhm

Articles by Catholics

Thomas P. Neill, "*Luther and the Modern Mind*", *Catholic World*, October, 1946, 11—18. Luther's first permanent contribution towards the making of the modern mind was his attack on reason; in the new religion every one becomes his own priest and prophet. After him individualism came to invade all fields of thought and endeavor in the Western mind. Most important is Luther's pessimistic view of man. Debasing man, the Lutheran religion glorified the state and contributed largely to the building and justifying of the absolute state. Finally, Luther contributed also towards building modern capitalistic society. Idem, "*Calvin and the Modern Mind*", November, 1946, 145—151. Calvin was a combination of meanness of character and selfish devotion to duty. He sent out from Geneva the ironsides of the Protestant movement, men with souls of steel to bend the world to their will. His doctrine gave impetus to wealth-seeking as an end in itself. He taught that all material goods are bestowed on their possessors directly by God, a belief that connotes a sanctity of private property which has plagued mankind ever since. From Calvin came the hard ethics which helped to form an industrious and passive class of employees. He glorified work as it never had been done before. His influence on the modern mind is more penetrating than that of Rousseau or Marx. John M. Lehart, O. Cap., "*Protestant Latin Bibles of the Reformation from 1520 to 1570: A Bibliographical Account*", *Catholic Biblical Quarterly*, October, 1946, 416—432. In August 1522, four weeks before Luther's New Testament was issued, two editions of the complete Latin Bible were published by Protestant printers for the use of Protestants. Knoblauch in Strassburg placed on the market a Latin Bible in seven volumes, adopting Luther's canon of the Old Testament books and Cratander in Basel another edition in three volumes, revised according to the "oldest manuscripts". When in 1529 the first complete German Protestant Bible was issued, Protestant printers had already printed in Protestant cities for the use of

Protestants 7 complete Latin Bibles, 2 Old Testaments in Latin, 15 editions of the New Testament in Latin, 3 editions of the Four Gospels, 32 editions of collections of Biblical books, 6 editions of the Latin Psalter, 104 editions of other single Biblical books, 22 editions of parts of various Biblical books, and 24 editions of parts of single Biblical books. By the end of the year 1570, Protestant printers had placed on the book market 138 editions of complete Latin Bibles and 1294 editions of incomplete parts of the Latin Bible. Warren W. Florer, "*The Language of Luther's Version*", July, 1951, 257—267. Great differences are found between the earlier versions and the final revision of 1545 only in the Old Testament. Luther used in translating at times a Low German version and the Koburger and other High German versions. In the summer of 1910 the author decided to compare the text of the September Bible with the Koburger edition of 1483 and found a strong resemblance between the edition of 1483 and Luther's translation of 1522, so that one may speak of changes rather than of similarities. The great majority of changes Luther made were due to his adapting the earlier versions to the language of his time and his people. It is evident that Luther must have known the New Testament thoroughly before he began his revision of the earlier editions. The September Bible is the basis of the New High German written language, but without the knowledge of the Koburger version, or a reprint thereof, Luther's classical work might not have been accomplished, at least not as early as 1522. Luther's language, as seen in the Bible translations, should serve as a practical starting point for the beginning of Germanistic study. The author will treat in a subsequent article Luther's preparation for the creation of the September Bible of 1522.

St. Augustine's Monastery (Pittsburgh, Pennsylvania)

John M. Lenhart, O. Cap.

Articles in Miscellaneous Periodicals

Wilhelm Pauck, "*Martin Luther's Faith*", Religion in Life, XVI (1946-47), 3—11. Though he repudiated all sense of personal worth and authority, Luther looked upon himself as fulfilling a divine mission and as being upheld, supported, and even driven by God in this task, "more acted upon than acting". Thus faith was interpreted by Luther as the result of being acted upon by God. Faith, the opposite of man's natural religiousness, is a divine gift, the work of the Holy Spirit, present only in him who becomes a new person. Yet faith was also known only in personal experience, the experience of personal decision and commitment. Thus it was involved in tension. And religion was for him "a perpetual crisis and an unceasing battle". It is in this light that one must understand his tentations, the agonies of faith into which he found himself constantly drawn. Though these assaults of unfaith were serious, Luther considered them valuable. They were means by which one was led to test his faith by being compelled to fight for it and find that ultimate certainty which rests in God, rather than be content with any lesser certainty which might come from purely human and inborn considerations. The great temptation was to know none at all. So Luther's faith arose out of a sense of being overpowered by God, but involved also a commitment to and cooperation with him who had done the overpowering.

John von Rohr, "*The Sources of Luther's Self-Despair in the Monastery*", The Journal of Bible and Religion, XIX (1951), 6—11. Luther's monastic

self-despair, as distinct from his despair arising from a fear of the arbitrariness of God, is examined for the period prior to his evangelical awakening in terms of the sources out of which it developed. Two main contributing factors are noted. First, it is held that this despair was made possible by the theological system which he inherited. The religion was a religion of law, with salvation a reward for work-righteousness. Even the emphasis given to the merits of Christ and the grace of God did not alter this, for the merits of Christ were understood to apply only to original sin and the grace of God was itself to be earned. This theological outlook then pictured God and Christ in judicial terms, merciful only to those worthy of such favor and condemning those who failed. But, second, this despair was made real in Luther's own experience by a personal characteristic operating in conjunction with his theological outlook. It was his "passion for the absolute". On the one hand, this passion is seen in the uncompromising manner in which he interpreted the severity of the divine law. On the other hand, it is also seen in the equally uncompromising manner in which he recognized his own failure to conform to the law, i. e., in the unusual sensitivity of conscience which unendingly pointed out to him his sinfulness. Luther's sense of sin is then analyzed and is seen to involve an awareness of both sins of omission and sins of commission. With respect to the latter, it is noted that he still remained technically within the pattern of medieval Catholic thought during these years by not identifying concupiscence itself with sin. But at the same time, his awareness of the unrestrained and raging character of this egocentricism led him beyond the mood of his contemporaries into a disquietude of conscience which made for fear of condemnation.

William D. Maxwell, "*The Book of Common Prayer and the Reformed Churches*", *The Hibbert Journal*, XLVII (1949), 318—327. A study of the historical relations of the Book of Common Prayer to the service-books and worship of the churches of the Reformed tradition. It is noted that the Reformed service-books had their origin in the German Mass translated by Diebold Schwartz at Strasbourg in 1524. However, this Mass, while rejecting Catholic doctrine, retained most of the Catholic ceremonial. Further changes in the Reformed liturgy are then traced through the alterations made by Bucer and Calvin, culminating in the latter's Form of Prayers which became the standard of Reformed worship and influenced in part the construction of the Book of Common Prayer. The Calvinist form of worship was known in England prior to the first prayer book of 1549, and its influence is particularly evident in the issues of 1552 and 1559. The origin and history of the Book of Common Prayer are then discussed with particular attention given to some of the changes made in its successive revisions. It is also noted that this liturgy had some effect upon the shaping of non-Anglican worship in England and Scotland. In the seventeenth century this influence is seen in the structure of the Westminster Directory of Worship, though the actual wording of the Directory is dependent upon earlier Genevan forms. A liturgical decline followed in non-Anglican churches. But since the mid-nineteenth century, largely through the stimulus of the Oxford Movement, a revival of interest in liturgical worship has taken place, and the Book of Common Prayer is being drawn upon more heavily today by churches that stand in the Reformed tradition.

Wilhelm Schenk, "*The Erasmian Idea*", *The Hibbert Journal*, XLVIII (1950), 257—265. The basic question raised is that of the underlying intention motivating Erasmus throughout his literary career. In answer it is held that, faced by a defense of entrenched power and thus by a dereliction of creative Christian duty on the part of the priesthood, he desired to produce within the laity "a creative elite, which would recall the clergy to their ancient duties, combine the legitimate claims of religion and secular culture, and transmit to the society as a whole the message of a new Christian civilisation". The religious awakening, which he hoped to bring about by the process of education, would be moral in character. He was more a moralist than a theologian. But that morality would rest upon the essential truths of Christianity which, in his judgment, were few and simple and of value only as they were realized in a life of charity and devotion. Here Erasmus drew heavily upon the *Devotio moderna*, even though he failed in the long run to accept its monastic emphases. The ideas which he gained from this early contact helped shape his "practical theology". But this outlook also included large respect for the moral voices of classical times, voices which he felt must have been divinely inspired and moved by the spirit of Christ. Hence he was able to "baptise the revival of antiquity — to set up the ideal of Christian humanism". The author thus holds that the life of Erasmus embodied a new social type: a lay scholar (though a priest, he did not fulfill priestly functions) writing for educated laymen. His life was "a genuine secularisation of the *homo religiosus*, combining old elements with new ones, attempting to transmit to the world the message of Christ in a way which had not been tried before".

John T. McNeill, "*Natural Law in the Teaching of the Reformers*", *The Journal of Religion*, XXVI (1946), 168—182. This is a carefully documented analysis of the role which the concept of natural law played in the thought of Luther, Melancthon, Zwingli, and Calvin. Though individual differences among the Reformers are in evidence on this subject, the main impression one receives is that of underlying similarity. The concept of natural law was by no means ignored in early Protestant thought and was, indeed, developed along lines not vastly different from those of medieval writers. This was not, therefore, one of the areas in which the Reformers were critical of Scholasticism. It was generally maintained by the Reformers that God implanted universally within the human mind a law of nature which contained the content of moral obligation, even to the point of being a law of love. Knowledge of this law, however, has been obscured by sin, and thus a republication of it in the Scriptures has been necessitated for clearer understanding. Yet this dimming of natural knowledge of virtue is not entire. The law of nature is recognized as the basis for government, law, and order in non-Christian societies. And the political and judicial theories of the Reformers themselves are often based upon an appeal to natural, as well as Christian, law. Luther is judged to have relied upon the doctrine of natural law primarily in moments of political decision. Melancthon expressly identified natural law with the law of God and described violation of natural law in terms of mortal sinfulness. Zwingli, more than the others, subjected the doctrine of natural law to the theology of faith — this seemingly in the interest of including within the realm of grace those who, in classical antiquity, found through natural law moral insights in harmony

with Christian understanding. Calvin stressed natural law as a primary and controlling factor within the area of mundane society and also, in his interpretation of its recognition by men, reduced the medieval emphasis on reason by stressing more strongly the factor of conscience.

Wilhelm Pauck, "*Luther and the Reformation*", *Theology Today*, III (1946), 314—327. The purpose of this article is to controvert what are understood to be contemporary misconceptions with respect to the teachings of Luther and the general nature of the Reformation. The misinterpretations of Luther are (a) that his teachings are responsible for later political authoritarianism and (b) that they are the source of modern individualism. The first derives from a confusion of the teachings of Luther and later Lutheranism. The second comes from a failure to understand the meaning which personal faith had for Luther. His protest was not only against the objectivism of papal authoritarianism but against the subjectivism of sectarian individualism. Faith, for Luther, was individual, but objectively grounded in the Word. Hence, he cannot be looked upon as the father of a modern individualism which stresses subjective authority or emphasizes the individual to a loss of a sense of community. Relatedness in love to the community was for Luther the outcome of personal faith. Misconceptions with respect to the general nature of the Reformation are (a) that it continued to live largely in the framework of medieval thought, differing from Catholicism chiefly in the realm of ecclesiastical practice (William C. Bower) and (b) that it, especially in the thought of Luther, involved a cultural defeatism and "failed to articulate the ethical, and particularly the social-ethical, implications" of the Christian faith (Reinhold Niebuhr). The first of these is pictured as patently misunderstanding the Reformation view of the Gospel and its radical difference from the message of Roman Catholicism. The second is seen as ignoring the moral dynamic in the experience of justification for which the Reformers spoke, imposing upon it instead an interpretation limited simply to forensic considerations.

Paul L. Lehmann, "*The Reformers' Use of the Bible*", *ibid.*, III (1946), 328—344. Luther and Calvin are found to have been both traditionalists and innovators in their use of the Bible. They were traditionalists in their methods of textual exposition and citation and thus in their use of Biblical material in argument and controversy, but innovators in their general view of the Bible and of the nature and source of its authority. With respect to the nature of Biblical authority it is noted (a) that the Bible for the Reformers was the sole, rather than a supplementary, guide to truth and life and (b) that this normative guidance did not apply to all things, but was limited to matters which have to do with "the way of salvation and the power to walk therein." The source of Biblical authority is held to have been derived by the Reformers from the content of the Bible itself rather than from any preconceived view of verbal inspiration. The content is Jesus Christ who is himself a divinely authoritative Person and who is thus the source of authority for the volume which bears witness to him. The authority of the Bible was for Luther and Calvin, therefore, not lifeless and mechanical, but dynamic and personal. Subsequent centuries, it is noted, have emphasized the traditional and neglected the novel elements in the Reformers' view of the Bible.

J. M. Shaw, "*The Practical Bearing of the Reformed Faith on the Life of the World Today*", *ibid.*, V (1948), 235—248. Calvin's thought is examined in terms of its centrally controlling and regulative principle. This is found to be, not predestination, but "the Sovereignty of God, with the consequent demand for the acknowledgment and demonstration of his glory in every department of life." The idea of predestination is but a corollary of the more fundamental emphasis upon the utter dependence of man upon divine grace for his salvation. Thus Calvin's predominant interest was practical and religious, rather than philosophical. This interest was given institutional expression in the Ecclesiastical Ordinances, which reflect his hope to create a situation in which the will of God would be sovereign in the whole of the city's life by organizing the community in the service of God and for the promotion of his glory. So Calvin's goal was a "Christian totalitarianism", with the outer life of society and the inner life of the individual brought under the sway of God's will. The relevance of this faith for today is noted in three areas: (a) The sovereignty of God needs to be recognized over against and transcending national sovereignty in international relations. (b) The Christian message needs to be interpreted in societal as well as individualistic terms. (c) Re-emphasis must be given to the idea of man's dependence upon God's grace for salvation, though this does not mean that the doctrine of predestination should be maintained. The religious interest behind predestination can be continued even while the doctrine itself is modified through a recognition of the human freedom implied in the New Testament concept of divine sovereignty, i. e., the "sovereignty of Father-love."

Samuel Zwemer, "*Calvinism and the Missionary Enterprise*", *ibid.*, VII (1950), 206—216. The chief conclusion is that Calvin, much more than Luther and Melancthon, recognized the missionary obligation of the Church. Two ideas, found in Calvin and held to be basic missionary principles, are noted: (a) that all men have some natural knowledge of God and (b) that even the darkening of this knowledge in the heathen does not cut them off completely from grace. Passages are cited from his sermons and the Institutes indicating Calvin's explicit belief in the evangelistic task as applied to all peoples. One should both pray for the heathen and make known the goodness of God among all the nations. This duty is not contradicted in Calvin's thinking by the doctrine of predestination, for the identification of the elect and their geographical location are unknown. It is also pointed out that Calvin was the only Reformer who actually planned and organized a foreign missionary enterprise. The historical analysis of the article is somewhat meagre and is used by the author, a former missionary to the Moslems, as a basis for urging renewed missionary interest on the part of modern representatives of the Reformed tradition.

Pomona College (Claremont, California)

John von Rohr

Articles in Lutheran Periodicals

The chief Lutheran periodicals are the Concordia Theological Monthly of the Lutheran Church — Missouri Synod, the Lutheran Church Quarterly of the United Lutheran Church, and the Augustana Quarterly of the Augustana Lutheran Church, the latter two of which merged in 1949 to form the Lutheran Quarterly. From 1945 to 1951 there were published in these journals nearly 90

articles dealing with sixteenth-century history. This report will take note only of the more scholarly articles, and of some of the popular articles expressing fresh viewpoints.

Primary documents of the Continental Reformation are to an unfortunate extent still inaccessible to persons limited to the English language. Even the works of Luther have not been widely translated. T. Tappert, "*On the Translation of Martin Luther's Works*", LC Q, XIX (1946), 411—417, has summarized the present translations of Luther's writings and suggested a further program of translation: (a) completion of the Smith-Jacobs, *Luther's Correspondence*, by a third volume covering 1530—1546, and (b) a four-volume expansion of the "Philadelphia Edition": selections from writings on the Lord's Supper, on social ethics, writings shedding additional light on Luther's career, and devotional works. Not included in these suggestions are translations of major theological works such as the Romans and Galatians commentaries and *Bondage of the Will*. An edition of "Romans" is, however, now in preparation. Translations of minor sixteenth-century works include Luther's "*Sermon on the Worthy Reception of the Lord's Supper*" (WA 7) by A. B. Lentz, LC Q, XX (1947), 297—303, and his House-Postil "*Discourse of the Holy Trinity*" of 1531 by W. Arndt, CTM, XIX (1948), 321—326, and Johann Brenz's Catechisms of 1528 and 1535 by E. V. Wills, LC Q, XIX (1946), 271—280, and AQ, XXVI (1947), 291—304. Tappert, in the article cited above, translates the "*Italian Lie Concerning Luther's Death*" (WA 54). J. T. Mueller has prepared a paragraph-by-paragraph "*Digest of Luther's Brief Confession of the Holy Sacrament Against the Enthusiasts, 1544*," CTM, XVI (1945), 118—122. G. J. Beto offers a textual study of "*The Marburg Colloquy of 1529*", CTM, XVI (1945), 73—94. Sifting the reports collected by Koehler, he attempts to establish the authentic course of the conversation.

The vast majority of historical essays in the Lutheran periodicals are devoted to Luther's thought. Several articles examine Luther's conception of the Word and of the Lord's Supper. Whether or not the Word of God is to be identified with Holy Scripture is a much-discussed question. U. Saarnivaara, "*Written and Spoken Word*", LQ, II (1950), 166—179, argues that Luther ascribes the office of reconciliation, the power of the keys, not to the Written Word, but only to the Spoken Word — preaching, absolution, and the sacraments. Upholding the orthodox position, J. T. Mueller, "*Notes on Luther's Conception of the Word of God as the Means of Grace*", CTM, XX (1949), 580—600, holds that Luther identified the Word of God with Scripture, but that properly it is only the Gospel — in whatever way God applies it to man, in preaching or sacraments — which is the Means of Grace. Mueller attacks Althaus's rejection of the orthodox doctrine of inspiration; he could have included Elert, whose chapter entitled "*The Authority of the Bible in the Church*", from "*Der christliche Glaube*", was translated for LC Q, XX (1947), 392—416. A similar attack is made against Brunner by H. A. Moellering, "*Brunner and Luther on Scriptural Authority*", CTM, XXI (1950), 801—818. C. B. Gohdes raised a controversy on the Lord's Supper doctrine in 1944, LC Q, XVII (Cf. also his "*The Real Presence in the Sacrament*", *ibid.*, XXI (1948), 243—257), when he urged that the Lutheran terms "in, with, and under" and "oral manducation" really destroyed the religious truth of the Real Presence. G. W. Forell und B. Lotz

upheld Luther's position (ibid., 1945, 91—94, 95—97), while W. O. Doescher defended Gohdes (ibid., 314—319). J. T. Mueller, "Notes on Luther's Interpretation of John 6: 47—53", CTM, XX (1949), 802—828, maintains that Luther rejected a eucharistic interpretation of this passage, but acknowledged that it taught a fundamental truth concerning worthy communing. Of interest among other articles on the Word and the Eucharist in Luther are P. Peters, "Luther's Text-Critical Study of 2 Samuel 23: 8", CTM, XVIII (1947), 641—652, which shows Luther as a diligent pioneer critic of the Scriptural text, and R. H. Bainton, "Luther and the Via Media at the Marburg Colloquy", LQ, I (1949), 394—398, which holds, on the basis of Butzer's report, that Luther momentarily consented, despite doctrinal disagreement, to intercommunion with the Swiss, but that Melancthon dissuaded him. See the argument against this position by Robert Fischer, Chicago Lutheran Theological Seminary Record, No. 3 (1951), 21—29, in which are traced Luther's theological position of 1525—29 and the Protestant political maneuvers preceding the colloquy.

Other areas of Luther's thought have also received attention. W. J. Kukkonen reports on "The Problem of Sin in the Light of Finnish Luther-Research", A Q, XV (1946), 121—131, concentrating on the work of Sormunen and Alanen. In "The Una Sancta in Luther's Theology", CTM, XVIII (1947), 801—815, F. E. Mayer points out the integral relationship of Luther's doctrine of the Church with his dynamic conception of sola fide, and explains Luther's separatism in practice as required by his demand for an unconditional acceptance of God's entire Word. O. W. Heick describes "Luther's Exposition of Genesis I—III", LCQ, XXI (1948), 61—71, as a portrayal of Luther's ideas of the Creation and of natural science. Luther's social teachings continue to concern the Anglo-Saxon mind. G. W. Forell presents a helpful study of "Luther's Conception of 'Natural Orders'", LCQ, XVIII (1945), 160—177, based chiefly upon F. Lau. Writers from abroad, H. Kramm and H. Ullmann, offer brief articles on "Luther's Teaching on Christian Responsibility in Politics and Public Life", LQ, III (1951), 308—313, and "Luther and the Totalitarian State", LCQ, XXI (1948), 11—20, respectively. O. W. Heick discusses "Luther on War", A Q, XXVII (1948), 323—335. An incisive study of "The Church and the Calling" by the Swedish scholar G. Wingren, translated in A Q, XXVI (1947), 305—315, shows why Luther connected the Calling with the sphere of Law, not Gospel, within his conception of the Church and of the Christian as "simultaneously righteous and sinner." To relate Church to Calling as Gospel to Law, however, seems open to misconceptions.

There is an excellent article on Luther's churchmanship by E. Reim, "The Liturgical Crisis in Wittenberg, 1524", CTM, XX (1949), 284—292, who shows that Luther had to oppose not only liturgical radicalism but the ultra conservatism of the Castle Church clergy. This background makes it possible to correct the impression widely disseminated among English-speaking students by Brilioth, Strodach, Reed, et al., that the Deutsche Messe of 1526 is an unfortunate retrogression from the promising *Formula Missae* of 1523. H. F. Baughman presents a popular study of "Martin Luther, the Preacher", LCQ, XXI (1948), 21—49. G. K. Wiencke describes "How Luther Wanted the Catechism Used", LCQ, XX (1947), 47—64, translating Luther's preface and commenting on each paragraph. Chief among the

articles on Luther's influence on church music are W. E. Buszin, "*Luther on Music*", *Musical Quarterly*, XXXII (1946), 80—97, and a translated article by G. Kempff, "*Church Music in Luther's Day*", *LCQ*, XVIII (1945), 400—407, from Thulin, ed., *450 Jahre Luther*. Two excellent articles on Luther and Bach are W. E. Buszin, "*Lutheran Theology as Reflected in the Life and Works of J. S. Bach*", *CTM*, XXI (1950), 896—923, and F. Smend, "*Luther and Bach*", *LQ*, I (1949), 399—410, a translated article.

Other translated articles on Luther by European scholars include G. Aulen, "*History of Doctrine in the Light of Luther Research*", *AQ*, XVII (1948), 291—310, and *LQ*, I (1949), 135—145, which applies the Swedish motif-research method in criticizing the approaches of Harnack and Troeltsch; two appreciations of Luther by A. Nygren, "*Martin Luther: A Pertinent Figure*", *AQ*, XV (1946), 297—305, and E. Sormunen, "*Luther as a Religious Personality*", *ibid.*, 195—205; and the chapters on Luther's death and on Luther's marriage from Thiels's *Luther*, *LCQ*, XIX (1946), 89—95, 167—174. Several studies treat Luther's relationships with his contemporaries. An outstanding work of American scholarship is the series of articles on Luther and the Hussites by J. Pelikan: "*Luther's Attitude toward John Hus*", "*Luther's Negotiations with the Hussites*", and "*Luther's Endorsement of the Confessio Bohemica*", *CTM*, XIX (1948), 747—763, and XX (1949), 496—517, 829—843. This series, a condensation of the author's University of Chicago dissertation (1946), traces the development of Luther's favorable attitude toward the Hussites, and its climax in his acceptance of their 1535 confession when he became convinced that they believed in the "givenness of the living Christ in the Sacrament." A capable study of "*Luther's Attitude toward the Jews*" is the condensation of R. Moellering's Washington University (St. Louis) M. A. Thesis, *CTM*, XIX (1948), 920—934 and XX (1949), 45—59, 194—215, 579. H. J. Grimm treats of "*Luther, Luther's Critics, and the Peasant Revolt*", *LCQ*, XIX (1946), 115—132, and G. W. Forell writes on "*Luther and the War against the Turks*", *CTM*, XVII (1946), 676—692.

Studies in the Lutheran Confessions are fostered particularly by the traditional Missouri Synod position, and by the annual Holman lectures at Gettysburg Seminary (United Lutheran Church). Distinguished among recent studies are two articles on religious epistemology by J. Pelikan, "*Origins of the Object-Subject Antithesis in Lutheran Dogmatics*", and "*The Relation of Faith and Knowledge in the Lutheran Confessions*", *CTM*, XXI (1950), 94—104, 321—331. The former treats the change in the meanings of "subject" and "object", and "assent" in the sixteenth and seventeenth centuries. The latter shows that Lutheran theology at its best always rooted our faith-knowledge of God in God's knowledge of us — in His "promise"; the Lutheran confessions essentially are free from intellectualism. Another able article by Pelikan is "*The doctrine of Man in the Lutheran Confessions*", *LQ*, II (1950), 34—44. In "*Church and Church History in the Confessions*", *CTM*, XXII (1951), 305—320, Pelikan shows that Lutheran theologians viewed church history and the doctrine of the church as integrally related, and steered a course between the Roman Catholics who "transfer to the pope what belongs to the true Church," and the Spiritualists who assume that because they discern past errors they may be exempt from present errors. Bad Boll essays by M. Franzmann

on the Augsburg Confession, Article 2 (Original Sin), and F. E. Mayer on Article 5 (the Ministry of the Church) are printed in CTM, XX (1949), 881—893, and XXI (1950), 881—895. In “Notes on the ‘Satis Est’ in Article 7 of the Augustana”, CTM, XVIII (1947), 401—410, J. T. Mueller contends that the confessions do not uphold “in essentials unity, in non-essentials charity,” if errors in non-essentials demand equal rights with divine truth. C. C. Rasmussen, in his 1944 Holman Lecture on Baptism, Article 9, LC Q, XVIII (1945), 131—150, points out that the problem of infant baptism must not be viewed individualistically, because faith is a matter of koinonia; grace is God’s fellowship, and this “ever-renewed, contemporary, person-to-person self-giving of God” approaches the individual — not vice versa — within the Christian fellowship. The discerning article by A. Koeberle, “*The Social Problem in the Light of the Augsburg Confession*”, is translated from “*Luthertum und die soziale Frage*” for LC Q, XVIII (1945), 258—275.

R. R. Caemmerer incisively analyzes “*The Melanchthonian Blight*”, CTM, XVIII (1947), 321—338, which, stemming from Melanchthon’s position „that the supernatural ingredient in the Christian religion was information of divine content and origin, but that the mind apprehending it was not substantially changed by it . . .,” manifested itself in an intellectualistic, humanist educational program, a characteristic emphasis on the intellect in religion (especially in conversion and faith), and in an ethic centered upon natural law. Caemmerer suggests that evangelical conceptions of faith and of the ministry are needed as antidotes to this blight. M. E. Lehmann presents a study of “*Justus Jonas — a Collaborator with Luther*”, a summary of his doctoral dissertation at Princeton, 1948, L Q, II (1950), 189—200. Thumbnail sketches of the work of Johann Brenz accompany E. V. Wills’ translations of his catechisms mentioned above. W. G. Tillmanns offers a brief account of “*The Lotthers: Forgotten Printers of the Reformation*”, CTM, XXII (1951), 260—264. CTM reprinted in German Otto Stroh’s interesting analysis of Cranach’s painting of “*Der Wittenberger Altar*” as an interpretation of the Lutheran Reformation, XVII (1946), 280—296. Two informative studies on Swedish history are C. Peterson, “*Sweden’s Acceptance of Lutheranism*”, A Q, XXVI (1947), 258—270, and C. Bergendoff, “*The Liturgical Tradition of the Swedish Church*”, LC Q, XXI (1948), 231—242. In “*The Consensus of Sandomierz, A Chapter from the Polish Reformation*”, CTM, XVIII (1947), 825—837, J. Pelikan describes the history and significance of the agreement reached by Calvinists, Lutherans, and Bohemian Brethren in 1570. Essays on non-Lutheran history are limited chiefly to two brief articles: C. J. Schindler finds manic depression in “*The Mind of Ignatius Loyola: a Study in the Psychopathology of Religion*”, LC Q, XIX (1946), 83—89, and J. T. Mueller presents a summary and a Lutheran critique in “*Notes on the Consensus Tigurinus of 1549*”, CTM, XX (1949), 894—909.

Chicago Lutheran Theological Seminary Robert H. Fischer

Articles in Non-Religious Journals

The middle period of Erasmus’ formative years — the time of his studies at the Sorbonne — has attracted less attention of late than his earlier years in the monastery of Steyn and with Bishop Henri of Cambray (when he wrote *Antibarbari*), and his subsequent contacts with Vitrier, Colet, and More (the time of *Enchiridion*

Militis Christiani). Eugene F. Rice, Jr., in a study of "*Erasmus and the Religious Tradition, 1495—1499*", *Journal of the History of Ideas*, XI (1950), 387—411, redefines Erasmus' religious attitude during his Paris years by carefully reexamining the works and letters which he then composed. Rice's findings are that in all utterances on prayers to saints, on traditional doctrinal beliefs, on monasticism, and on scholasticism Erasmus' "orthodoxy was as great as his conformity to the conventional religious practices of his age. Both were accepted without criticism" (p. 392). "Saints and bones have not yet become objects of scorn" (p. 389), they have a distinct place in his spiritual inheritance and emotional nature. "There is nowhere an attack on monasticism as an institution or as a principle" (p. 395); even the traditional medieval insistence on the merely auxiliary character of the classics is carefully preserved (p. 407). But under the surface of this orthodoxy there is the "paradoxical coexistence" of a new kind of "ethical secularism" — a point of view which "obscures" and "parasitically saps" the spiritual significance of religion, and "vitiates" the supernatural element (pp. 394, 399, 404, 407, 411). In Rice's opinion, the pattern of thought which he discerned remained essentially characteristic of Erasmus' "synthesis of the Christian and antique", and consequently more attention should be paid to its genesis during the Paris years. A more plausible interpretation of Rice's interesting findings might be to say that they help us to recognize the significance of the change which came about in Erasmus' thought after his departure from Paris when, under the influence of the "Oxford Reformers", his Biblical theology and piety and his Platonic philosophy came to the fore.

F. Caspari's "*Erasmus on the Social Functions of Christian Humanism*", *JHI* VIII (1947), 78—106, is essentially a reconsideration of the results of the numerous recent studies on Erasmus' idea of the Christian Prince and on the aristocratic and democratic aspects of his political outlook. The paper tries to determine "the basic unity of purpose in Erasmus' thought" (78) within the variety of the findings of such authors as Huizinga, Renaudet, Geldner, Liechtenhain, Born, and Hyma. This unity is found in Erasmus' esteem of reason, his sole interest in moral behavior, and his unconcern for the practical needs of social organization and for the implications of political power. In the last analysis, Caspari's essay is one of the contributions which help us to realize the limitations of Erasmus' thought. Erasmus' attitude toward the Reformation and his plans for unity of the Church and for interconfessional pacification are not included in the discussion.

The sketch, "*The Problem of Free Will in the Renaissance and the Reformation*", by C. Trinkaus, *JHI*, X (1949), 51—62, singles out a few instances from the free-will controversy during the late Middle Ages, and during the Renaissance in Italy, to reach the conclusion that the position taken by a number of Renaissance writers is less remote from Luther's convictions than is generally assumed. The attitude of these humanists, when compared with Thomism, was, as Trinkaus sees it, historically "the first step" on the road to the Reformation attitude toward free will and predestination. Trinkaus' remarks culminate with Valla and Pomponazzi. Non-Italian humanists, Erasmus, and the Reformers remain outside the analysis.

Roy W. Battenhouse, "*The Doctrine of Man in Calvin and in Renaissance Platonism*", *JHI*, IX (1948), 447—471, is a valuable contribution to the growing

literature emphasizing the humanistic and Renaissance strands in Calvin's thought. The parallels here proposed with commendable caution do not concern merely formal qualities of Calvin's rationalistic and juridical mind; they are anchored in the very center of Calvin's thought: his religious anthropology and his "view of human nature and destiny" (p. 463). As Battenhouse shows in a keen analysis, Calvin's doctrine of man's "divine image" before the Fall resembles Pico's (and to some extent, Origen's) theory of an inborn "capacity" of man to choose his destiny (pp. 454 f.). "It can be argued that Humanism's dream of a natural perfection of man-in-himself continued to haunt Calvin in his interpretation of the primal Adam and of Adam's disaster" (p. 470). Although these "subterranean" survivals of Platonic and Neo-Platonic notions, which Calvin had imbibed in the circle of Margaret of Navarre, are basically different from other dominant trends of his thought, they have a part in his challenge to activism, and they make themselves felt in his doctrines of salvation, regeneration, and the sacraments. As arresting examples suggest, striking affinities to the thought-pattern and way of expression of the Renaissance Platonists appear in certain parts of these doctrines, and it is these elements which explain the harmony between Calvinism and Renaissance philosophy that is found in men like Philip Mornay and Edmund Spenser, and that survived in Milton. The fact that none of these observations has been duplicated in Bohatec's recent book on Calvin's relationship to Renaissance and Humanism (*Budé und Calvin*, Graz, 1950) enhances the lasting value of Battenhouse's independent approach to a vexed problem.

Franklin Le Van Baumer, who in 1944 made a welcome contribution from English sources to the political thought of the Reformation period ("*The Church of England and the Common Corps of Christendom*", *Journal of Modern History*, XVI, 1—21), has continued his investigations of general European problems as they are reflected in English documents. His study, "*England, the Turk, and the Common Corps of Christendom*", *American Historical Review*, L (1944—45), 26—48, discusses a variety of material of great interest for an estimate of the significance of the Turkish Wars for Reformation thought: writings of English clergymen, early treatises on international law, diplomatic documents, especially under Elizabeth and James I, and the growing literature proposing an anti-Turkish "Christian League" of the European states. Baumer's chief conclusion is a caveat against the assumption that "European diplomacy had become thoroughly secularized by 1600 or before" (p. 26). "Not until the Treaty of Carlowitz in 1699, or perhaps much later, were the European states prepared to regard the Turk as a power not unlike themselves" (p. 48). Christian solidarity and the idea of "the Christian Republic" remained until then effective standards; cooperation with the Turk, though practiced, was not held reputable except in cases of emergency. In Van Baumer's interpretation, his findings amount to proof that "the idea of 'the common corps of Christendom' continued to hold its ground to an astonishing degree," and that, in England at least, the years from 1500 to 1650 "reflect to a much larger extent than is commonly realized the politico-religious ideology of the Middle Ages" (pp. 27 f.). From fresh sources we thus receive an interesting contribution to the old debate on the relationship of the Reformation period to medievalism and the "modern" world, though many a reader may judge

that the 16th and 17th century sentiment of inter-confessional and inter-denominational solidarity, as presented in Van Baumer's own analysis, contains too many new traits to be classified as basically a continuation of the medieval idea of the *Corpus Christianum*, and as a testimony to the "weight of tradition" (p. 48).

In a later study, "*The Conception of Christendom in Renaissance England*", JHI, VI (1945), 131—156, Van Baumer himself reviewed the implications of the 16th and 17th century notion of "Christendom" in the light of its function for contemporary and subsequent thought. "Renaissance England retained the word 'Christendom' in its vocabulary," he now says, "but employed it in a variety of new ways" (p. 133). In particular, this concept served to keep alive a feeling for the oneness of Europe in a period of political and religious fragmentation. "The Reformation by no means dissipated the medieval idea of religious unity" (p. 143); but gradually (in part through an influx of humanistic ideas) the contents of the surviving concept widened. In the second half of the 17th century, the unity of Christian Europe began to be interpreted as a cultural as well as a religious tradition. Van Baumer traces this process of transformation convincingly, with emphasis on Comenius and Bishop Sprat. The concepts of "civility" and "the civil World" became interchangeable with "Christendom" in denoting what was common to Europe — until in the second half of the 18th century the term of European "civilization" emerged.

Henry G. Russell, in "*Lollard Opposition to Oaths by Creatures*", AHR, LI (1946), 668—684, gives, for one aspect of the Lollard convictions, a masterful reconstruction of the history of its survival and final coalescence with the ideas drawn from the continental Reformation. The author starts with a refutation of the opinion that the Lollard doctrine implied unlimited hostility to oaths. This assertion was often made by the foes of Lollardism, but the scanty surviving evidence from Lollard sources is sufficient to prove that the refusal to swear ordinarily included only oaths by creatures, not oaths by the Creator himself; in practice this meant the exclusion of oaths by saints and relics, and even by the Bible. Rejection of oaths, based on precisely this distinction, is still found in a few charges of heresy in early sixteenth-century England. From the late 1520's on it is also found on the continent with Zwingli, Bullinger, and Calvin. Thus Russell can show in English testimonies both streams soon merge so indistinguishably that "it becomes difficult if not impossible to tell an old Lollard influence from a new Continental influence" (p. 679).

W. Gordon Zeeveld, in an article entitled "*Social Equalitarianism in a Tudor Crisis*", JHI, VII (1946), 35—55, analyses "the most important social revolt of the Tudor period, the Pilgrimage of Grace of 1536" (p. 36), in which the nobility and the commonalty of northern England violently — though by indirection — protested against Henry VIII's employment in the highest positions of such low-born officers as Wolsey, Cranmer, and Thomas Cromwell. In pamphlets defending the king's policy (particularly treatises by Richard Morison and Starkey, and some anonymous unpublished tracts), the argument was made that at the beginning of the world there had been no difference of persons, that God afterwards had raised to the position of rulers men distinguished by good qualities, and that it was natural

for the descendants of those first-appointed rulers in their turn to raise virtuous men of low birth to superior positions. Zeeveld sees harbingers of the ideas of the 17th century "Puritan Revolution" in these "equalitarian notions" in which, he observes, the medieval radicalism of John Ball has mingled with the humanistic ideal of true nobility. The fact that a train of thought of this sort existed among officers of the Tudor government, he argues, should prevent us from associating, as has been customary since Troeltsch, "the first burgeoning of the democratic spirit with socially radical movements of the Reformation" such as the Anabaptists on the continent and the Lollards in England (pp. 33, 55). Whether or not we are ready to infer so much from his findings, they deserve attention in future studies on the social ideas of the Reformation period.

Paul H. Kocher, "*The Idea of God in Elizabethan Medicine*", JHI, XI (1950), 3—29, characterizes English medical science between 1550 and 1610 as a period in which the claims of science and religion were harmonized to an unusual degree. "The religious rationalization of medicine," characteristic of medieval medical writers, "was passed on without change to Elizabethan writers, both clerical and scientific" (p. 3). Tensions, it is true, sometimes existed between the scientific assumption of universal causality and the belief in divine intervention, especially on the question how to explain and combat epidemics. "But since almost everybody conceded that God very seldom injected any such irregularity by direct, miraculous action, the medical man . . . could always ignore in his practice the theoretically possible exceptions So religion and medicine reached . . . a *modus vivendi* reasonably suitable to both. Under it medicine . . . produced its Vesalius, its Paré, its Harvey" (p. 29). One might comment that recent research has disclosed similar traits in other fields of late 16th century science and scholarship in the Protestant countries; the same reconciliation with medieval attitudes, and the same harmonizing tendencies whose superficiality did not prevent philosophy and science from gradually making decisive forward strides. The wealth of material on which Kocher reports gives welcome confirmation from the field of English medicine to these aspects of the half century following the Reformation.

Newberry Library (Chicago, Illinois)

Hans Baron

Anabaptists in American Periodical Literature

Bibliographical information concerning the Anabaptists and Mennonites in periodical literature in America is restricted primarily to Mennonite periodicals. The most complete bibliography of current books and articles on this subject is found in *Mennonite Life* which annually, since 1947, publishes a list of all books and articles on the Anabaptists and Mennonites in the April issue (except readily accessible articles published in Mennonite periodicals). Under the title, "*Mennonite Research in Progress*," the same issue contains information about research being carried on in this field. Since January, 1950, *The Mennonite Quarterly Review* has added a department under the heading, "*Bibliographical and Research Notes*."

Church History, XII (1944), 182—209, published "*The Historiography of the Mennonites in The Netherlands; a Guide to Sources*", by Cornelius Krahn,

and MQR, January, 1950, 88-91, contained an article by Harold S. Bender on "Recent Anabaptist Bibliographies". The third revised edition of S. Henry Smith, "The Story of the Mennonites" (Newton, Kansas, 1950), has an extensive bibliography of periodical literature. The MQR, July, 1947, and January, 1949, carried complete bibliographies of the two historians, John Horsch and C. Henry Smith, whose writings dealt predominantly with Anabaptist research.

Switzerland still holds the predominant attention of the American Anabaptist scholars. Robert Friedmann discussed the contents of "The Schleithelm Confession (1527) and Other Doctrinal Writings of the Swiss Brethren in a Hitherto Unknown Edition", MQR, April, 1942, 82-98, while John C. Wenger edited and translated them into the English language: "Concerning the Satisfaction of Christ", MQR, October, 1946, 243-254; "Concerning Divorce", April, 1947, 114-119; "Two Kinds of Obedience", January, 1947, 18-22; and "Three Swiss Brethren Tracts", October, 1947, 275-284. "Martin Weninger's Vindication of Anabaptism, 1535", MQR, July, 1948, 180-187, translated and edited by John C. Wenger, contains Weninger's explanation of why the Anabaptists separated from other churches. Delbert Gratz published "The Bernese Anabaptists in the Sixteenth Century", MQR, July, 1951, 147-172, a part of his doctor's dissertation. In an article called "The Bern Disputation of 1538", MQR, January, 1948, 19-33, Jan P. Matthijssen discusses the *Acta Des Gesprächs zwüschem Predicantenn unnd Touffbruderenn* . . . , which deals with Zwinglian and Anabaptist views on the Bible, ministry, church, baptism, oath, state, and ban. Johann Loserth's article on "The Anabaptists in Carinthia in the Sixteenth Century" appeared in MQR, October, 1947, 235-251. Robert Friedmann presented a number of articles on the Hutterites, of which "Christian Love in Action", ML, July, 1946, 38-43, gives a brief illustrated account of their history. He translated Peter Walpot's letter and presented a comprehensive introduction to the letters of the Hutterites for the MQR, January, 1945, 27-40; July, 1946, 147-177. A. J. F. Zieglschmid edited and published "Unpublished Sixteenth Century Letters of the Hutterian Brethren", MQR, January, 1941, 5-25; April, 1941, 118-140, and "A Song of the Persecution of the Hutterites in Volke Levary", MQR, July, 1943, 151-164. A number of articles in Proceedings of the Fifth Annual Conference on Mennonite Cultural Problems (1946) were devoted to the Hutterites. Joseph H. Eaton and co-workers published an outline of their "Hutterite Mental Health Study", MQR, January, 1951, 47-65. Robert Friedmann wrote "A Comprehensive Review of Research on the Hutterites, 1880-1950", MQR, October, 1950, 353-363, and Harold S. Bender gave a list of "Anabaptist Manuscripts in the Archives of Brno, Czechoslovakia", MQR, April, 1949, 105-107. A. L. E. Verheyden presented a brief history of Anabaptism in Belgium in "An Introduction to the history of the Mennonites in Flanders, 1530-1650", MQR, April, 1947, 51-63. The Prussian Anabaptists and Mennonites were discussed by Bruno Ewert in "Four Centuries of Prussian Mennonites", ML, April, 1948, 10-18, and Horst Penner in "West Prussian Mennonites through Four Centuries", MQR, October, 1949, 232-245, and "The Anabaptists and Mennonites of East Prussia", MQR, October, 1948, 212-225.

Harold S. Bender continued the publication of chapters of his dissertation on Conrad Grebel (MQR), which has meanwhile appeared in book form. The life of the last Swiss Anabaptist martyr was related by Paul Kläui in "*Hans Landis of Zurich, 1614*", MQR, October, 1948, 203—211. "*Michael Sattler's Trial and Martyrdom in 1527*", by Gustav Bossert, Jr., appeared in MQR, July, 1951, 201—218. J. C. Wenger translated and edited "*A Letter from Wilhelm Reublin to Pilgram Marbeck, 1531*", MQR, April, 1949, 67—75. Felix Reichmann related in detail the contents of an early edition of the *Thomas von Imbroich Confessio*, MQR, April, 1942, 99—107. In an illustrated article, S. S. Smeding presented "*The Portraits of Menno Simons*", ML, July, 1948, 16—19. A new interest in the Dutch reformer Peter Cornelis Plockhoy has led to a number of studies: Leland Harder published "*Plockhoy and his Settlement at Zwaanendael, 1663*", Delaware History, March, 1949, 138—154, and "*Pioneer of Christian Civilization in America*", ML, January, 1949, 41—45, and Irvin B. Horst wrote "*Peter Cornelis Plockhoy: an Apostle of the Collegiants*", MQR, July, 1949, 161—185.

American scholars have begun to study, interpret, and summarize the basic doctrinal views held by the early Anabaptists: Harold S. Bender, "*The Anabaptist Vision*", Church History, XII, 1944, 3—24; MQR, April 1944, 67—88; Donovan E. Smucker, "*The Theological Triumph of the Early Anabaptist Mennonites*", MQR, January, 1945, 5—26; Ethelbert Stauffer, "*The Anabaptist Theology of Martyrdom*", MQR, July, 1945, 179—214; Cornelius Krahn, "*Active or Passive Christianity*", ML, January, 1946, 3—4, and "*The Mennonite Way of Life*", ML, April, 1947, 3; Franklin H. Littell, "*The Anabaptist Theology of Missions*", MQR, January, 1947, 5—17; and Erland Waltner, "*Anabaptist Concept of the Church*", ML, October, 1950, 40—43, and "*The Mennonite View of the Relation of Church and State*", Proceedings of the Fourth Annual Conference on Mennonite Cultural Problems (1945). The January, 1950, issue of the MQR was devoted entirely to Anabaptist theology. It contained contributions by Cornelius Krahn, Robert Friedmann, Harold S. Bender, Franklin H. Littell, John C. Wenger, Don E. Smucker, and others. The January, 1951, issue was devoted primarily to the Anabaptist conception of the church, with contributions by Erland Waltner, Robert Kreider, and S. F. Pannabecker. The April, 1951, issue followed with an article by Gordon D. Kaufman on "*Some Theological Emphases of the Early Swiss Anabaptists*".

George Pullen Jackson published two articles on music among the Amish: "*The Strange Music of the Old Order Amish*", The Musical Quarterly, XXI (1945), 275—288, and "*The American Amish Sing Medieval Folk Tunes Today*", Southern Folklore Quarterly, June, 1946, 151—157. Walter H. Hohmann's paper on "*Development of Music in the Mennonite Church*" was published in Proceedings of the Third Annual Conference on Mennonite Cultural Problems (1944). The April issue of ML was devoted to music among Mennonites.

The Mennonite Weekly Review has carried a monthly column, "*Faith of Our Fathers*", since April, 1943, in which Cornelius Krahn presents a popular history of the Mennonites. Since the beginning of 1951 the *Story of the Mennonites* by C. Henry Smith is appearing in translated weekly instalments, edited by

Cornelius Krahn, under the title, "*Geschichte der Mennoniten*", in *Der Bote* (Rosthern, Sask.). *Mennonitisches Jahrbuch*, published in Newton, Kansas, since 1948, contains popular articles on the Mennonites. The same can be said about the illustrated magazines *Mennonite Life* (North Newton, Kansas, since 1946) and the *Mennonite Community* (Scottsdale, Pennsylvania, since 1947), as well as the *Proceedings of the Conference on the Mennonite Cultural Problems* (since 1942) and the *Mennonite Historical Bulletin* (Scottsdale, Pennsylvania, since 1940).

Bethel College (North Newton, Kansas)

Cornelius Krahn

2. Buceriana

von Robert Stupperich

Dem Entgegenkommen von Herrn H. Strohl in Straßburg verdanke ich die Möglichkeit, über zwei Buceriana berichten zu können, die mir bei der Abfassung meines Berichtes über „Stand und Aufgabe der Butzer-Forschung“ A. R. G. 42, S. 244—259 noch nicht vorgelegen haben.

Bei der ersten von diesen Veröffentlichungen, die ich mit ihrem Titel auf S. 249 meines Berichtes genannt hatte *Traité de l'amour du prochain* (Cahiers de la Revue d'histoire et de philosophie religieuses, Nr. 32, Paris 1951, 75 S.), handelt es sich, wie ich vermutet hatte, um die Neuherausgabe von Butzers erster Schrift „Daß ym selbs niemant, sonder anderen leben soll und wie der mensch dahyn kumen mög“, Straßburg 1523. Der Neudruck ist, abgesehen von geringfügigen Änderungen, buchstabengetreu durchgeführt und auf der gegenüberliegenden Seite mit einer modernen französischen Übersetzung versehen. Da es sich um einen der seltenen frühen Traktate Butzers handelt, wird die Neuherausgabe zu begrüßen sein. H. Strohl hat eine kurze sachliche Einleitung vorausgeschickt, die die Schrift in ihre Zeit und das Werk Butzers einordnet.

Die zweite Veröffentlichung, auf die hier hingewiesen werden soll, betrifft die erstmalige Herausgabe eines Butzer-Manuskriptes aus dem Thomas-Archiv in Straßburg. Diese Edition ist von Fr. Wendel besorgt und von P. Scherding mit einer Einführung versehen worden. „*Un Traité d'exégèse pratique de Bucer*“ (Revue d'histoire et de philosophie religieuses 1946, Jg. 26, S. 32—75). Der lat. Text der hier gebotenen kurzen Anweisung für den Prediger ist überschrieben „*Quomodo S. Literae pro concionibus tractandae sint, instructio*“. Diese Anweisung hat der Straßburger Reformator für den Prediger aus dem Waadtland Fortunatus Andronicus 1531 geschrieben. Butzer, der in dieser Zeit sehr beschäftigt war, hat den Entwurf in aller Eile hingeworfen. Der Empfänger gab ihm das Schriftstück später zurück mit der Bitte, es gedruckt zu sehen. Aber Butzer, dem der Gegenstand dieses Entwurfes damals in der Auseinandersetzung mit dem Schwärmertum besonders wichtig war, konnte sich erklärlicherweise doch nicht entschließen, diese zufällige Aufzeichnung drucken zu lassen. So blieb sie liegen. Obwohl sich Butzer für die Verbreitung des Evangeliums unter den romanischen Völkern in besonderem Maße verantwortlich wußte (vgl. seine eigenen exegetischen Arbeiten, z. B. den Psalmen-Kommentar, die lat. Übersetzung von Luthers Postille, ebenso wie die

Korrespondenz), hat er sich wiederum nicht bestimmen lassen, für die Prediger der franz. Schweiz eine Homiletik zu schreiben oder hermeneutische Regeln aufzustellen. Für unsere Kenntnis des Schriftverständnisses Butzers ist diese kurze „Instruktion“ immerhin wertvoll. Sie enthält manche wesentlichen Auffassungen über AT und NT, Gesetz und Evangelium und erläutert die praktische Behandlung mancher Schriftstellen.

Der lat. Text ist nicht ganz einheitlich wiedergegeben: u und v wechseln dauernd, ebenso hätte das j der Vorlage in i geändert werden sollen. S. 50 Z. 10 ist vermutlich a paucis (statt et) zu lesen.

II. Buchbesprechungen

Hans Kohn, *The Idea of Nationalism. A Study in its Origins and Background.*

New York, Macmillan, 1945. Deutsche Ausgabe: *Die Idee des Nationalismus.*

Ursprung und Geschichte bis zur Französischen Revolution. Übersetzt von Günther Nast-Kolb. Heidelberg, Lambert Schneider, 1950. 971 S., DM 28.50.

Der erste Eindruck, den dieses Buch hinterläßt, ist der eines nützlichen Nachschlagewerkes, uns unterrichtend, wie die Hebräer und Griechen, die Menschen des Mittelalters, die europäischen Völker der Neuzeit und die Amerikaner über die nationale Frage dachten. Zahlreiche Quellenzitate und umfangreiche Literaturangaben unterstreichen diesen Charakter. Doch der Autor möchte mehr sein als nur Chronist. „In diesem Buch liegt das Hauptgewicht nicht auf einer Aufzählung geschichtlicher Tatsachen, sondern auf ihrer Interpretation und Auswertung innerhalb des Gesamtbildes unserer Geschichte“ (S. 12). Der Vf. will also nicht bloß geschichtliche Kenntnisse vermitteln, sondern Erkenntnis geben, une connaissance efficace des choses humaines, wie Tocqueville sich ausgedrückt hätte. Erkennen heißt urteilen, wobei zu bedenken ist, daß das Urteil nicht dem Messer des Chirurgen gleichen darf, das den lebendigen Organismus willkürlich zertrennt, sondern im Sinne Tocquevilles ein Überdenken des Geschehenen sein soll, Verständnis also und Verstehen der Ereignisse. Man muß das fast 1000 Seiten starke Buch schon sorgfältig gelesen haben, um zu bemerken, daß der Vf. dieser Forderung nicht nachgekommen ist, daß die zu vermittelnde Einsicht weniger aus dem Stoff selbst geschöpft als von außen an die Geschichte herangetragen wurde, d. h. sie enthüllt sich bei näherem Zusehen als eine moralische und politische Überzeugung, die sich nach Maßgabe ihrer Bedürfnisse der Tatsachen bedient, um ihre „Wahrheit“ zu rechtfertigen. Daß es so ist, darüber kann auch die Verbeugung nicht hinwegtäuschen, die der Vf. vor der heutigentags viel geübten und viel gelobten Methode eines soziologischen Phänomenologismus macht. — Der Vf. träumt von einer Weltgesellschaftsordnung, in der die Ideale des humanitären Rationalismus: Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, verwirklicht sind. Als eine Etappe oder eine Zwischenstufe zu diesem Ziele hin erscheint ihm das Zeitalter des Nationalismus. Er ist ihm ein „Mittler auf dem Wege zu kollektiver oder individueller Erlösung“, der geschichtliche Ort, wo die Menschen sich von dem Druck überpersönlicher oder anstattlicher Mächte befreien, zu moralischer, politischer oder sozialer Selbstbestimmung gelangten und über nationale Grenzen und Vorurteile hinweg das Lied an die Freude anstimmten: „Seid umschlungen, Millionen!“ Es gibt viele Arten

und Formen von Nationalstaaten, aber den Gipfel erreicht nur der demokratische Nationalstaat, weil er nicht nur national im äußerlichen Sinne ist, sondern die Freiheit und Selbstbewegung des Individuums zum Inhalt hat. Damit ist bereits gesagt, daß nach Ansicht des Vf. die Wohltat des Nationalismus sich beschränkt auf den „demokratischen“ Westen, auf England, Frankreich und Amerika; Deutschland und der slawische Osten bleiben davon ausgenommen.

Selbst dann, wenn man anzuerkennen bereit wäre, daß die Idee des Nationalismus sich im demokratischen Nationalstaat wesentlich zusammenfaßt und alle anderen Bildungen nur Mißwuchs darstellen, würde man doch erwarten, daß die Fragestellung des Vf. im Hinblick auf das Zeitalter der Reformation und der Renaissance etwa lautete: was haben diese beiden Bewegungen auf ihre Weise dazu beigetragen, damit 300 Jahre später ein demokratischer Nationalstaat Wirklichkeit werden konnte? worin besteht ihre positive, auf die Zukunft gerichtete Leistung? Für den Vf. jedoch, dem die Geschichte nicht Entwicklung ist, sondern Bestätigung oder Nichtbestätigung einer apriorischen Idee, kann sie nur lauten: inwieweit sind die Machiavelli, Luther, Bodin oder Milton dem Ideal eines demokratischen Nationalstaates nahegekommen? Die Antwort: es gelang weder dem Individualismus der Renaissance noch dem der Reformation, die Gebundenheit und den autoritären Universalismus des Mittelalters zu überwinden und eine nationale Grundlage zu schaffen, auf der das Individuum freier atmen und sein Verlangen nach politischer Selbstbestimmung und Gleichheit befriedigen konnte. Das Luthertum endete im althergebrachten Autoritätsglauben, und sein weltanschaulicher Pessimismus ließ ihn den Staat ganz undemokratisch auffassen „als ein autonomes Gebilde, das außerhalb der Moral stand“. Ebenso ist dem Autor der italienische Fürstenstaat nicht etwa eine neuartige Schöpfung aus einem neuartigen Geiste, sondern ein Akt der Verzweiflung, geboren aus dem Zusammenbruche der göttlichen Ordnung, um dem Menschen wenigstens eine politische Existenzgrundlage zu geben. Renaissance und Reformation: alles in allem nicht mehr als ein mißglückter Anlauf zum demokratischen Ideal. Enttäuscht verläßt der Leser das Festland, und er hat die Empfindung, erst dann der richtigen Geschichte zu begegnen, wenn er die Partien vor Augen hat, die von England handeln. Hier streift die protestantische Religion ihr mittelalterliches, autoritäres, anstaltliches Gewand ab und wird ein echter Freiheitsakt, wird Toleranz; der puritanische Nationalismus, er ist weder französischer *Etatisme* à la Bodin noch italienischer Lokalpatriotismus noch deutsch-humanistischer Weltherrschaftstraum, er ist die politische Selbstbestimmung einer wahrhaft demokratischen Nation, der ganzen Nation in allen ihren Gliedern, wodurch sie sich vorteilhaft unterscheidet von dem bloß nationalen Aristokratismus der italienischen Renaissance-Publizisten; und der religiöse Auserwähltheitsglaube, in dem man doch das Nachwirken mittelalterlich-theologischer Vorstellungen sehen muß, er ist das Wissen „um eine religiöse und sittliche Pflicht gegenüber der Menschheit“, die religiöse Parallele zum säkularisierten, rationalen Menschheitsbewußtsein der Amerikaner und der Franzosen von 1789. Im ganzen ein Bild, dem man es anmerkt, daß seine Teile nicht vom Gedanken, sondern vom Gefühl zu einem geistigen Ganzen verknüpft worden sind.

Niemand wird indes leugnen, daß gegenüber dem festländischen 16. Jh. das puritanische England einen Fortschritt darstellt. Aber seine Positivität ist nicht denkbar, ohne daß man auch die Arbeit der lutherischen Reformation positiv setzt,

d. h. anerkennt, daß einmal die Entdeckung des Prinzips der Gewissensfreiheit eine originale, schöpferische Tat war, die im Haushalt der Menschheitsgeschichte mehr wiegt als der allorts bis zum Überdruß zitierte politische Quietismus des Lutherums, und daß sodann die Schaffung eines neuen innerweltlichen Berufsethos — der Punkt, an dem Luther das Mittelalter in moralischer Hinsicht überwunden hat — fortan eine *conditio sine qua non* wurde für jede Arbeit und Tätigkeit im politischen oder sozialen Raum. Diese Zusammenhänge wenigstens als Arbeitshypothesen aufzustellen, davon wird der Vf. noch durch sein Vorurteil abgehalten, der englische Nationalismus sei „ein Wiederaufblühen des alttestamentlichen Nationalismus“, die Verwirklichung von politischen und moralischen Gedanken, welche bereits die alten Hebräer gedacht haben und die jetzt in den Köpfen und Herzen der bibelfesten Puritaner wiedergeboren wurden. Ganz abgesehen davon, ob man berechtigt ist, den Hebräern Ideen zuzuschreiben, die recht eigentlich das Werk erst der Neuzeit sind, so verfällt hier (und andernorts) der Vf. in jene schlechte Art von Idealismus, nach der die Ideen sozusagen ein selbständiges Dasein haben und wie goldene Münzen über die Jahrhunderte hinweg weitergereicht werden.

Gewiß wird man dem Vf. darin Recht geben müssen, daß der Begriff der politischen Staatsnation dem der unpolitischen Kulturnation überzuordnen ist. Irrig aber ist es, diese beiden Begriffe im Sinne einer soziologischen Typologie aufzufassen. Die geschichtliche Erfahrung zeigt, daß die Kulturnation, vornehmlich in Europa, der Stamm wurde, auf dem erst das Reis des politischen Nationalgedankens zu grünen begann. Damit wollen wir sagen, daß der italienische, französische und deutsche Humanismus, diese noch trüben und mit Atavismen beladenen Kundgebungen des Geistes, interpretiert werden muß als erster Ausdruck und Vorstufe zu dem geläuterten, vertieften und jetzt erst wahrhaft humanen kulturellen Selbstbewußtsein, wie es in der europäischen Romantik sich äußern sollte. Zu dieser Sicht kann sich jedoch der Vf. nicht verstehen, weil er gemäß seiner rationalistischen, abstrakt-demokratischen Denkungsart in der geschichtlich denkenden Romantik eine geistige Verfallserscheinung sieht. Folge davon u. a.: eine fast tendenziös zu nennende, der positiven Akzente entbehrende Beurteilung vornehmlich des deutschen Humanismus. Ebenso wenig vermag der Vf. eine ideale Beziehung — und d. h. immer eine fortschrittliche Entwicklung — herzustellen zwischen der noch äußerlichen, weil nur mit technischen Mitteln herbeigeführten *unità principesca* eines Machiavelli und der innerlichen, weil ins Gefühl und ins Gewissen verlegten *unité nationale* eines Rousseau. In letzter Analyse hat dieses Verkennen sowohl der machiavellischen wie der lutherischen und der humanistischen Leistung seinen Grund in der Abwesenheit des geschichtlichen Entwicklungsbegriffes, mit anderen Worten, in dem Mangel an Gefühl für die „*faticosa lentezza delle conquiste ideali*“.

Frankfurt a. M.

Helmut Krefßner

Margaret Mann Phillips, *Erasmus and the Northern Renaissance*. London, Hodder and Stoughton, 1949, Pp. XXV, 236.

This book is not intended to be an exhaustive study of the subject, for it is one of the volumes in a series entitled, *Teach Yourself History*, edited by A. L. Rowse of Oxford University. Nevertheless, it deserves serious attention of authorities in the field, since in some respects it helps to correct mistaken notions in the most widely advertised books on the Reformation in general, and on Erasmus and

Luther in particular. Here we have an approach which is free from both Roman Catholic and orthodox Protestant bias, at least to a large extent.

Those historians who place the search for exact truth above church or party affiliation must sigh with relief when they see a treatment that does not exalt either Luther or Erasmus too far above the multitude and the medieval clergy. It will no longer do for conscientious scholars to say that Luther changed European politics from pagan to Christian courses of action, as if he stood alone in a fight for the return to primitive Christianity. At the same time it does not make sense any more to argue that Luther was the first important person in a thousand years to understand the Apostle Paul and to make the New Testament Christocentric again. There were indeed thousands of intelligent persons throughout the Middle Ages who resembled Luther's attitude to a marked degree.

Erasmus, as Mrs. Phillips clearly indicates, was a man of tremendous influence, whose aim to purify the Church from within merits more sympathy than many Protestants have been willing to grant him. Moreover, the Northern Renaissance as a whole has likewise suffered from lack of interest on the part of the leading Protestant and Catholic experts. It is refreshing to see the career of Erasmus in a light that must appeal to liberal as well as orthodox theologians. It is much to Erasmus' credit that he "contributed perhaps more than anyone to the rebirth of confidence in the innate powers of the human mind" (p. XXIV). Unfortunately, however, our author was not aware of the fact that Gerard Zerbolt, the teacher of Thomas à Kempis, wrote the original version of "The Imitation of Christ", which has a much more wholesome description of the human intellect than does the poorer copy of his ignorant assistant. She is also mistaken in her belief that the English scholars were more friendly to the spirit of Italian humanism than were those in Paris and the Low Countries. The first complete book in Greek published in France appeared in 1507, but no such thing happened in England until 1543. Furthermore, in Deventer before the year 1500 approximately 100 classical books were published. The English public, on the other hand, was very slow to become interested in classical works. We must not be surprised to learn that Thomas More's "Utopia" was largely written in Flanders, printed in Brabant, and widely read at first only in the Low Countries.

Another error committed by Mrs. Phillips requires some discussion here. The author assumes that Erasmus was the outstanding exponent of what she terms the philosophy of Christ. She gives the reader the impression that the little work by Erasmus, the "Paraclesis", should be one of our main guides in understanding his position. But he wrote many other books in which he expressed all sorts of facetious opinions, far removed from the ideals of St. Paul and his colleagues. His English friends did their best to make him more pious, but they did not succeed in causing him to break with his admiration for Lucian and other skeptics of ancient Greece and Rome. Contrary to the opinion of Professor A. Renaudet and Frederic Seeböhm, they also did not induce him to oppose scholasticism and monasticism, nor did they show him that before 1499 he had never been taught what Christianity really was. If the Brethren of the Common Life did not understand the principles of orthodox Christianity, who else could have done so? And if the "Imitation of Christ" failed to lead Erasmus to Christ, how could the books of

Ficino and Pico della Mirandola which he is assumed to have studied for the first time in England have accomplished this feat?

University of Michigan

Albert Hyma

Europäische Briefe im Reformationszeitalter. Herausgegeben v. Walther Hubatsch. Kitzingen/Main, Holzner Verlag, 1949. 200 pp., 16 plates. 9.80 DM.

This volume, which is dedicated to the Historical Seminar of the University of Göttingen, presents two hundred letters written to Margrave Albert of Brandenburg-Ansbach, Grandmaster of the Teutonic Order from 1510 to 1525 and Duke of Prussia from 1525 to 1568. The editor, who lists a number of co-workers, proposes in a later volume to publish letters by Albert himself. These letters are selected from the approximately 40 000 letters in the archives of Königsberg with the purpose of providing a panorama of the political, economic, social, and cultural world of a prince of the sixteenth century. The conversion of Prussia from a spiritual to a secular duchy in 1525 and Albert's humanistic interests which kept him in touch with most of the learned men of his time make this prince a focus of unusually manifold concerns.

The editor provides a useful introduction in which he comments on the handicaps of style for the letter-writing of the day, the disparity between the formality of the chancelleries and the "bäuerliche Grundstruktur" of the style of the nobles, and the trend toward a standard German language beginning in the imperial chancellery. Several interesting photostatic reproductions will be of value to epigraphers. Although the editor comments on the cultural and religious tone of the age, his chief interest appears to give a panorama, rather than a synthesis, of the time.

Hubatsch classifies his offerings under letters from the emperor and kings, German princes, and "reformers, learned men, artists, and burghers." All letters are preceded by concise but ample historical introductions. While there are comments which throw much light on the complexity of the feudal system within the Empire and on such technical matters as monetary exchange (p. 59), the editor excels in his delineations of character. Charming is the description of Elisabeth of Münden, one of the great figures of the century. The longest and loveliest letter is by her concerning her daughter and Albert's second wife, Anna Maria. A glimpse into issues of personal morality of the day is given by such material as that on Margarethe von Anhalt (pp. 80 ff.). A number of letters by Luther, Melancthon, Bugenhagen, Calvin, and other reformers are included. Interesting is the letter by Bishop Hosius of Ermland, urging Albert to return to the authority of Rome (pp. 137 ff.).

The glimpses of Albert's patronage of the arts are brief but useful. A number of reproductions of portraits of great figures of the time illustrate the volume. The work should be useful to students of the sixteenth century as a source book in the politics, society, culture, religion, and economic life of the period.

Concordia Seminary, St. Louis, Missouri

Richard R. Caemmerer

Die Amerbach-Korrespondenz. Im Auftrag der Kommission für die öffentliche Bibliothek der Universität Basel bearbeitet und herausgegeben von Alfred Hartmann, Dr. phil., Lehrer am human. Gymnasium Basel. III. Bd. Die Briefe aus den Jahren 1525—1530. Mit Namen- und Sachregister. Basel, Verlag der Univ.-Bibl., 1947. VIII, 582 S. 45.— Fr.

Die beiden ersten Bände des großen Briefwechsels habe ich im A. R. G. Jg. 39, S. 193f. und Jg. 40, S. 276f. angezeigt. Daß die Besprechung des Fortsetzungsbandes erst mit so großer Verspätung erfolgen kann, bedaure ich selbst auf das schmerzlichste.

Vom Inhalt und der Anlage des III. Bandes läßt sich wesentlich nur wiederholen, was ich schon über den II. berichtete. Nach wie vor steht die Korrespondenz mit Zasius und Alciat im Vordergrund, dazu mit den französischen Freunden, vor allem mit Johannes Montaigne. Seit dem Weggang des Erasmus nach Freiburg (1529) tritt ein (nicht sehr bedeutender) Briefwechsel mit ihm hinzu. Unter den neu auftretenden Korrespondenten ist der Pole Laski der wichtigste; im übrigen erweitert sich der Bekanntenkreis nicht mehr wesentlich.

Bonifazius wird seßhaft und übernimmt in Basel ein Amt. Zur Enttäuschung seines Lehrers und Freundes Zasius promoviert er nicht in Freiburg, sondern in Avignon, lehnt auch einen Ruf an die Freiburger Universität ab (er hält sie für gänzlich unbedeutend außer dem einen Zasius, No. 1409) und läßt sich (nicht ohne innere Kämpfe) zur Übernahme eines Lehrstuhls für römisches Recht in Basel bereden. Seine Antrittsrede, auch als Promotionsrede verwendet, findet sich im Anhang abgedruckt nebst einer programmatischen Vorlesung über den Sinn des Rechtsstudiums, von 1526. Das Thema der Antrittsrede ist: die Leistung der mittelalterlichen Kommentatoren des römischen Rechtes, insbesondere des Accorsius, gegen ihre humanistischen Kritiker zu verteidigen — ein höchst interessanter Versuch, der sehr energisch den Vorrang des Sachwissens vor der rhetorischen Form betont. Es zeigt den Bonifazius ebensoweit entfernt von pedantischem Kleben am Vorbild des ciceronianischen Lateins, wie es sein Lehrer Zasius und wie es Erasmus war (vgl. dessen Ciceronianus von 1528); die Sprache, sagt er, muß sich fortbilden: *novis rebus nova imposita vocabula*; bloße *eloquentia sine sapientia* nützt niemandem, und die reinen Sprachkünstler sind unnütze, ja verderbliche Staatsbürger!

Man kann das alles als eine Art von Selbstbesinnung des deutschen Humanismus auffassen: fort vom leeren Wortgeklänge, hin zu den Sachen! Aber die Zeitläufte haben dem halb spielerischen Bildungsbetrieb des deutschen Frühhumanismus ohnedies ein Ende gemacht. Der große Religionsstreit hat einen furchtbaren Ernst in das deutsche Leben gebracht, und die Basler Humanisten zittern vor dem Umsturz aller gesellschaftlichen Ordnung, den die religiöse Revolution herbeizuführen droht. Der Bauernkrieg, die fanatische Predigt der Wiedertäufer und Spiritualisten, das Überraantwerden erasmischer Reformideen durch neue, unerhörte Ketzereien der Schwarmgeister, die Spaltung der Reformpartei in die verschiedenen Gruppen und Sekten, deren lieblos erbittertes Streiten untereinander, die Anfänge des großen Kampfes um das Abendmahlsdogma, das alles klingt durch diesen literarischen Briefwechsel immer wieder hindurch. Wenn er seinen französischen Freunden darüber berichtet, spricht der Schweizer noch wie selbstverständlich von Gesamtdeutschland als dem eigenen Vaterland, dessen Wirren und Verirrungen er leidenschaftlich beklagt. Seine Haltung ist unverändert, ganz dicht an der Seite des Erasmus: der bleibt für ihn und seine Freunde der helle Leitstern im Dunkel einer verwirrten Zeit: der einzige, der das klare Licht einer souveränen Vernunft hindurchträgt durch alle Stürme religiöser Leidenschaften. Gewiß: er ist keine Kämpfernatur, und Zasius, dem knorrigen Vorkämpfer der alten Ordnung, ist er viel zu

vorsichtig in seiner Auseinandersetzung mit der radikalen Abendmahlslehre Oekolampads. Aber A. verteidigt auch das, und er ist begeistert von der Eleganz, mit der sein großer Meister die Schrift Luthers „Vom unfreien Willen“ widerlegt: in zehn Tagen, während der Wittenberger so viele Jahre für die Ausarbeitung seiner Kampfschrift gebraucht hat! Nirgends wird deutlicher als in dieser Korrespondenz, was Erasmus den Humanisten Europas als Führer einer kirchlich-religiösen Reformbewegung bedeutet hat: alle ihre Hoffnungen klammern sich an diese eine schmächtige Gelehrtengestalt. Für A. und Zasius rückt jetzt aber auch Luther in ein verändertes Licht: als der Vorkämpfer bürgerlicher Ordnung gegen den sozialen Umsturz, auch als Verteidiger altchristlicher Mysterien in der Sakramentslehre gegen allzu radikale Aufklärung. Zwingli und Oekolampad dagegen, die humanistische Bildung doch so viel näherstehen als der Wittenberger Mönch, erscheinen jetzt als gefährliche Radikale, die man mit innerster Abneigung betrachtet, ja geradezu haßt. Der immer grobe Zasius nennt sie schlechthin „monstra“, und A. stöhnt über die neue geistliche Tyrannis des „Basler Propheten“ — am liebsten würde er dem Erasmus nach Freiburg nachfolgen, wenn er sich nur losreißen könnte von seinen bürgerlichen Bindungen an Basel! Die öffentlichen Religionsdispute der Schweizer erscheinen ihm als sinnloses Gelärme: wie sollte der unwissende Pöbel in Religionsfragen entscheiden, und was bekommt er anderes zu hören als die Träumereien entlaufener Mönche? (Nr. 12 20). Vom Baseler Rat zu einem juristischen Gutachten über Oekolampads Lehre aufgefordert, ist er sehr vorsichtig (Nr. 1066); aber später ist er dann doch entschlossen, dem Zwang öffentlicher Anerkennung der neuen Abendmahlsform auf jede Gefahr hin zu widerstehen.

A.'s Haltung zur Reformation ist von Burckhardt-Biedermann schon 1894 unter Verwendung desselben Quellenmaterials (aus den Handschriften) dargestellt worden. Auch sonst ist ein sehr großer Teil der hier abgedruckten Stücke schon mehr oder weniger aus anderen Publikationen bekannt. Aber man freut sich doch, nicht eine bloße Regestensammlung, sondern den vollen Wortlaut der Episteln vor Augen zu haben, weil dadurch ein sehr lebendiges Bild entsteht — dank einer Großzügigkeit der am Verlag beteiligten Stellen, die außerhalb der Schweiz heute wohl kaum noch erreichbar wäre. Besonders anschaulich wird so die Tätigkeit A.'s als Jurist: wie er fortwährend die Beratung des Zasius und des Alciato für seine Studien und Gutachten in Anspruch nimmt und wie sich diese Männer gemeinsam als Betreuer einer großen wissenschaftlichen Aufgabe empfinden, die neben Erasmus ihren eigenen Rang behauptet, als Träger zugleich einer europäischen Bildungstradition, die in der Leidenschaft der Konfessionskämpfe schwer bedroht erscheint. Auch ein Stück romanisch-germanischer Kulturverbindung wird in diesem Briefwechsel sichtbar, besonders in der Korrespondenz mit Montaigne, der nicht nur Bücher, sondern auch südliche Gartenpflanzen, ja sogar Rezepte für Speisen und Leckereien wie Marzipantorte und mehr dergleichen vermitteln muß.

Der Herausgeber hat noch das besondere Verdienst, in mühsamer Kleinarbeit die Chronologie der Episteln berichtigt, vielfach — da er mit undatierten Konzepten des A. arbeiten mußte — überhaupt erst ermittelt zu haben. Die Technik seiner Editionsarbeit ist wie in den früheren Bänden von hohem Rang; sie stellt dem Benutzer, ohne je weitschweifig und pedantisch zu werden, alles wünschenswerte Hilfsmaterial zur Verfügung.

Freiburg i. Brsg.

Gerhard Ritter

Aktensammlung zur Geschichte der Basler Reformation in den Jahren 1519 bis Anfang 1534. Im Auftrage der Historischen und Antiquarischen Gesellschaft zu Basel hsg. v. Paul Roth. VI. Bd. 1532 bis Anfang 1534. Basel, Verlag d. Histor. und antiquar. Gesellschaft Univ. Bibl., 1950. XXIV, 472 S.

Mit diesem starken, wiederum üppig ausgestatteten Bande schließt das 1921 durch E. Dürr begonnene Werk der Basler Reformationsakten ab. Über seine Entstehung und Entwicklung berichtet P. R. in der Einleitung. Man darf die historische und antiquarische Gesellschaft aufrichtig dazu beglückwünschen, daß es ihr gelungen ist, das große Unternehmen zu Ende zu bringen. Neben der großen Edition der Amerbachschen Korrespondenz und E. Staehelins umfänglichen Arbeiten zur Geschichte Oekolampads legt es nun Zeugnis ab für die erstaunliche Produktivität der neueren Basler Reformationshistorie.

Den 4. Band des Werkes habe ich im A. R. G. 39, 1942, S. 194f. besprochen. An der Editionstechnik hat sich seither nichts geändert: man findet die Quellenstücke ohne jede Kommentierung, meist im vollen Wortlaut, in buchstabengetreuer Wiedergabe der alten Schreibweise, auch längere Stücke ohne Titelregist und ohne charakterisierende Überschrift, soweit sich nicht diese von selbst ergab. Das ist insofern zu bedauern, als es nun überaus schwierig ist, sich rasch über den Inhalt zu informieren, Wichtiges vom Nebensächlichen zu unterscheiden — um so schwieriger, als die hochalemannische Sprachform auf der Stufe des Spätmittelalters ohne Speziallexikon auch für den deutsch geborenen Leser (jedenfalls außerhalb der Schweiz) vielfach nicht mehr verständlich ist und die krausen Satzgebilde oberdeutscher Kanzleien (insbesondere des Basler Domstiftes!) ein Dickicht darstellen, das nur nach jahrelanger Übung durchdrungen werden kann. Dem Nichtdeutschen wird also dieses Aktenwerk, fürchte ich, mangels ausreichender editorischer Hilfen ein Buch mit sieben Siegeln bleiben. Auch die unverkürzte Wiedergabe der Texte (selbst kleiner Verwaltungsnotizen!) ist nicht immer vorteilhaft. Größere Knappheit und Vereinfachung des Textbildes würde, wie ich vermute, von der Forschung ganz allgemein als Wohltat, nicht als Mangel empfunden werden.¹⁾

Ich hoffe, daß der verdiente Herausgeber, Staatsarchivdirektor Dr. Roth, diese kritischen Einwände nicht als eine Bemängelung seiner Arbeit auffassen wird — lagen die Editionsgrundsätze des Werkes doch längst fest, ehe er die Redaktion 1934 übernahm. Sein Verdienst, einen so überaus reichen, in der Hauptsache wohl annähernd vollständigen Quellenstoff zusammengebracht zu haben, wird jeder Historiker dankbar würdigen; er selbst hat mit der Auswertung in mehreren wertvollen Einzelstudien (Basler Neujahrsblätter, 1936 und 1943, Basler Beiträge z. Geschichtswissensch., Bd. VIII, 1942) bereits begonnen. Was der vorliegende Band stofflich bringt, gehört nur noch teilweise (oder doch z. T. nur indirekt) zur „Reformationsgeschichte“ im engeren Sinn. Sehr viel ist die Rede von wirtschaftlichen Einzelmaßnahmen, Bestrafungen aller möglichen Übeltäter, Prozessen um Liegenschaften und Gefälle verschiedenster Art, von städtischen Ordnungen und schließlich von dem allgemeinen Verhältnis der Stadt zu ihren schweizerischen Bundesgenossen, wie es auf den zahlreichen Tagfahrten nach Baden oder Bern zur Sprache kommt.

¹⁾ Die Leser unseres A. R. G. darf ich bei dieser Gelegenheit darauf hinweisen, daß wir bei der Neugestaltung der Zeitschrift 1938 wohlerwogene Grundsätze für die Editionstechnik von Texten der Reformationszeit aufgestellt haben, die von unseren Mitarbeitern bei der Redaktion angefordert werden können.

Die Unruhe und Unsicherheit einer durch den kirchlichen Umsturz bewegten Zeit klingt natürlich in alledem durch; doch hat der Herausgeber die Gelegenheit offenbar benutzt, um möglichst viel Material zur äußeren und inneren Geschichte seiner Vaterstadt zu publizieren.

Die Fülle der vorkommenden Gegenstände läßt sich in Kürze nicht aufzählen. Immerhin sei auf einzelnes hingewiesen, das besondere Beachtung verdient: so etwa der Ausgleich mit den Rebellen von 1525, den untertänigen Bauern; das vorsichtige Bemühen der Stadt, neue Konflikte mit den 1531 siegreichen Kantonen zu vermeiden; die konsequente Verfolgung der Wiedertäufer und „Propheten“; die immer erneuten Bemühungen der Geistlichkeit und des Rates um eine schärfere Sittenzucht; die große Ehegerichtsordnung nach Züricher Muster vom 27. 10. 1533 (Nr. 346); die große Abrechnung über kirchliche Einnahmen und Ausgaben (Nr. 227); die Beratungen über Teilnahme am großen Türkenkrieg 1532 (Nr. 141, interessant wegen der fortdauernden Beziehungen zu Kaiser und Reich); vor allem das letzte Stück (Nr. 400): das große, bis 1870 gültige Glaubensbekenntnis der Stadt, charakteristischerweise verkündet durch Bürgermeister und Rat, also durch die weltliche Obrigkeit. Im Anhang findet sich unter den „Nachträgen“ als Wichtigstes das überaus vorsichtige Gutachten, das Erasmus dem Basler Rat auf dessen Bitte über die Kirchenreformation erstattete (abgedr. bei Allen, *Epistolae* VI, Nr. 1539), von Roth auf 1525 datiert, im lateinischen Original und einer (ziemlich unbeholfenen) gleichzeitigen Übersetzung.

Freiburg i. Brsg.

Gerhard Ritter

Melanchthons Werke in Auswahl. Herausgegeben von Robert Stupperich.

Bd. I: *Reformatatorische Schriften.* Herausgegeben von Robert Stupperich. Gütersloh, C. Bertelsmann Verlag, 1951. VIII, 449 S. Ganzl. 15.— DM.

Mit dem ersten Band dieser auf 5 Bände angelegten Studienausgabe der Werke Melanchthons beginnt die Ausfüllung einer längst schmerzlich empfundenen Lücke: neben der Münchner Luther-Ausgabe, der Münchner Calvin-Ausgabe von Barth und Niesel und neben der Zwingli-Ausgabe von Blank-Farner-Pfister nun auch die entsprechende Ausgabe von Melanchthons Werken. Dazu hat für Melanchthon eine solche Auswahl- und Studienausgabe für die Forschung noch Wichtiges zu leisten, da die Melanchthon-Ausgabe des *Corpus Reformatorum* weder vollständig ist — besonders in der Ausgabe der Briefe — noch auch allen Ansprüchen einer kritischen Edition genügt. Die weiteren Bände sollen umfassen die „*Loci communes*“ in den Ausgaben von 1521 (Urgestalt) und 1559 (beide besorgt von H. Engelland), eine Auswahl der exegetischen Schriften (besorgt von G. Ebeling) und eine Auswahl aus den humanistischen Schriften (besorgt von R. Nürnberger). Und als Schlußband figuriert eine Auswahl der Briefe (besorgt von H. Volz).

Bei der Seltenheit der Ausgabe im *Corpus Reformatorum* wird hier der Forschung ein wichtiges Hilfsmittel zur Verfügung gestellt, und gleichzeitig kann die Studienausgabe der Vorbereitung einer neuen kritischen Gesamtausgabe dienen.

Der vorliegende erste Band der reformatorischen Schriften umfaßt 20 Stücke aus den Jahren 1519—1546 von den ersten Zeugnissen der Entscheidung für Luthers Evangelium bis zur Zeit, da er nahezu der Exponent von Lehre und Theologie der evangelischen Kirche geworden ist. Daß man über eine Auswahl mit dem Herausgeber immer wird streiten können, ist klar. Unzweifelhaft gehört zu den Vorzügen der Auswahl die Aufnahme der Baccalaureats-Thesen von 1519

(Nr. III) und der „*Declamatio in Divi Pauli doctrinam*“ von 1520 (Nr. IV) und vor allem der „*Unterricht der Visitatoren*“ von 1528 (Nr. XIV). Eine notwendige Ergänzung der Gesamtausgabe stellt die Hereinnahme der „Verlegung etlicher unchristlicher Artikel“ (Nr. XVII) dar. Auch wo nicht wie in diesem letzten Fall eine moderne Ausgabe einer Schrift Melanchthons fehlt, bedeutet die Studienausgabe einen Fortschritt, da sie der Ausgabe im *Corpus Reformatorum* gegenüber in der Regel einen besseren Text bietet. Nur ungern vermißt man in einem Band der reformatorischen Schriften allerdings die „*Apologia confessionis*“, selbst wenn sie in einer modernen Ausgabe durch Bornkamm in „*Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*“, Bd. I, 1930, vorliegt. Die knappe Einleitung zu jedem Stück führt ganz ausgezeichnet in den historischen Zusammenhang ein und macht die Bedeutung der betreffenden Schrift klar.

Es bleibt zu fragen, ob für die Ausgabe der „*Loci communes*“ nicht die Methode einer Synopse der Ausgaben von 1534—1559 gewählt werden sollte, da für wissenschaftliche und für theologisch-praktische Zwecke die Auflagen der zweiten Fassung bzw. ihre Abweichungen von den Ausgaben der dritten Fassung wichtig sind.
Freiburg i. Brsg.

Clemens Bauer

Johannes Heckel, *Initia Iuris Ecclesiastici Protestantium* (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-Histor. Klasse, Jg. 1950, H. 3, vorgeles. am 2. 12. 1949). München, 1950. 128 S.

1. Der Frage nach dem Ursprung von Luthers Denken über das Verhältnis von Kirche und Recht hat der Verf. schon 1937 in einem aufschlußreichen Aufsatz „Recht und Gesetz; Kirche und Obrigkeit in Luthers Lehre vor dem Thesenanschlag von 1517“ (Z. R. G. 57, K. A. 26, S. 285 ff.) eine historische-theologische befriedigende Antwort abzugewinnen versucht. Lag damals der Akzent mehr auf den historischen Zusammenhängen, so galt dieses Mal seine Aufmerksamkeit mehr dem theologischen Hintergrund. Beide Arbeiten bleiben bewußt (wenn auch unausgesprochen) beschränkt auf die kirchenrechtsgeschichtliche und konfessionstheologische Frage der Möglichkeit eines lutherischen Kirchenrechts. Über die „*Initia Iuris Ecclesiastici*“ der Reformierten Kirche erfährt der Leser nichts. Der Titel der Schrift betont also das historische „*praevenire*“ Luthers vor Calvin.

2. Die sehr sorgfältigen, zentral auf den Quellenbestand der Ablaßthesen Luthers, daneben auf seine gleichzeitigen Vorlesungen und Predigten gestützten Untersuchungen führten J. Heckel zu folgendem Ergebnis: „Das (menschliche) Kirchenrecht ist ein Recht eigener Art. Es hat mit dem göttlichen Recht gemeinsam, daß es ausschließlich eine Ordnung der Liebe ist. Es hat mit dem weltlichen Recht gemeinsam, daß es in der äußeren Ordnung der Christenheit steht. Es unterscheidet sich sowohl vom göttlichen Recht als vom weltlichen Rechtsgebot dadurch, daß es nicht als Gesetz im Gewissen verpflichtet“ (53).

3. Diese Sätze sind aus der bei Luther vorgefundenen theologischen These abgeleitet, wonach die „*ecclesia abscondita*“ als „geistlich“ zu deutende Kirche zwar von der „*ecclesia universalis*“, der in der Geschichte der „Welt“ existierenden Kirche, unterschieden werden müsse, aber „beide nur miteinander gedacht“ werden könnten. Sie folgen ferner aus der weiteren These, daß es zwar ein „*ius divinum*“ gebe, aber nur in der „geistlichen“ Kirche, weshalb es weder „naturrechtlich“ noch „positiv“ gelte, aber doch „zugleich“ als „Grundordnung des religiösen und bürgerlichen Lebens der Menschheit“ beachtet werden solle (85).

a) Man könnte die hier sich zeigende „ambiguitas“ von Luthers Gedanken über die Kirchenverfassung und sein „praeiudicium“, wonach alles Recht als „lex“ einer „Obrigkeit“ zu denken sei — was mit seinem theologischen Kampf gegen die „Hierarchie“, seinem philosophischen Ringen mit der „Scholastik“ und seinen politisch-juristischen Vorstellungen als Untertan eines deutschen Territorialfürsten des 16. Jhs. zusammenhängt —, zu überwinden versuchen, indem man sie „dialektisch“ deutet. Das tut J. Heckel als Historiker natürlich nicht. Man könnte sie aber auch verstehen als ein noch unsicheres Ringen mit dem traditionellen Kirchenbegriff und seinen festen kanonisch gesicherten Formen. Heckel versucht weiterzugehen, indem er hier den Ausdruck eines „neuen“ Kirchenbegriffs findet (12).

b) Dabei erhebt sich gleich die Frage: wenn das „neue“ Verständnis vom „ius divinum“ als „göttlichem Kirchenrecht der ecclesia abscondita“ das „erste rechtshistorische Merkmal des Thesenanschlags“ (25), also die wichtigste neue Einsicht Luthers vom Kirchenrecht ist, wie stimmt dann diese Funktion des Kirchenrechts mit der (gleichfalls behaupteten) „Grundordnung des bürgerlichen Lebens“ zusammen, die doch gerade nicht der unsichtbaren, sondern der sichtbaren, allgemeinen, „historischen“ Kirche allein zugeordnet werden könnte?

Ernst Wolf (Zschr. f. Ev. Kirchenrecht, Bd. I, 1 (1951), S. 105) hat hier zutreffend angemerkt, daß nicht nur das Verhältnis des „ius divinum“ zur „lex divina“ und zur „lex aeterna“ im kanonischen Sprachgebrauch bei Luther (anscheinend) ungeklärt geblieben ist. Er hat außerdem bemerkt, daß hier sich die Frage nach Luthers Naturrechtsbegriff und seiner Einordnung in die von J. Heckel gewonnene Konzeption der „ius divinum“-Lehre unabweisbar erhebt. Je mehr nämlich der Gedanke des „ius divinum“ vergeistlicht (spiritualisiert) wird, um so mehr verliert er seinen Inhalt (die sozialen Ordnungswerte und -normen) an das „ius naturae“ oder „ius humanum positivum“. In der Tat hat Luther diesen Schritt in seiner Naturrechtslehre getan, wo er den Dekalog als Inbegriff des Naturrechts gedeutet hat.

c) Das „zweite rechtshistorische Merkmal des Thesenanschlags“ erblickt J. Heckel darin, daß die „ecclesia universalis“ (die alle einzelnen, in der „Kirchengeschichte“ aufgetretenen „Kirchen“ umfaßt) kein „ius divinum“ habe, sondern nur „menschlich“ geordnet sei. Aus dieser These hat erst das spätere Luthertum die volle Konsequenz gezogen, wo lutherische Rechtslehrer, wie Pufendorf, erklärten: „ecclesia naturale est.“

d) Da aber die „ecclesia universalis“ immer „zugleich“ auch der Ort der „ecclesia abscondita“ bleibt, meint Heckel, könne eine klare Trennung von „geistlichem“ und „weltlichem“ Kirchenrecht nicht durchgeführt werden. Vor allem die sog. „Schlüsselgewalt“ verbleibe stets bei der „ecclesia abscondita“, ihr Auftrag könne niemals „weltlich“ geordnet werden; alle andern Ordnungsaufgaben der Kirche aber seien „säkularisiert“. In diesem „zugleich“ von weltlich-göttlichem Wesen des Kirchenrechts glaubt J. Heckel das „dritte rechtshistorische Merkmal“ des Lutherschen Thesenanschlags gefunden zu haben, weil hieraus ein „neuer“, dualistisch-„elastischer“ Kirchenbegriff sich ergebe. Inwieweit dieser sich (kirchenrechtlich) vom älteren kanonischen Kirchenbegriff unterscheidet, ist freilich nur mühevoll einzusehen. Im übrigen hat die hier (auch nach Ernst Wolf, a. a. O., 106) vollzogene „Herauslösung eines geistlichen Bereichs mit eigenem Recht innerhalb des Kirchenwesens“ eine Verweltlichung des gesamten Gemeinderechts bewirkt.

Wie wenig diese (im Grunde) dem Bedürfnis der Kirche entsprach, zeigt die rechts-historische Tatsache, daß man schon in der Frühzeit der Reformation wieder auf das *Corpus Iuris Canonici*, zumal in Ehesachen, zurückgriff.

4. Auf diese Weise gelangt J. Heckel beim frühen Luther zur Herausarbeitung zweier Arten von Kirchenrecht: einem „heteronomen“, das von der „inneren“ Kirche her die „äußere“ normiert, aber „nichts ist als die Ausstrahlung der an dem homo inferior in Gottes Auftrag geübten Gerichtsbarkeit der geistlichen Kirche auf das Leben des homo exterior im Kirchenwesen“ (44) — und einem „autonomen“, dessen Ordnung nur das „äußere“ Gemeinschaftsleben der Gemeindeglieder betreffe; dieses Kirchenrecht sei nicht Ausfluß des *regnum Christi*, sondern der „natürlichen“ Gemeinschaft. Hier tritt der Unterschied von Luthers Ordnungsdenken gegenüber Calvins Verständnis der Gemeindeverfassung besonders deutlich hervor.

a) In ähnlicher Weise, wie es schon Günther Holstein in seinem bedeutenden Werk über „Die Grundlagen des evangelischen Kirchenrechts“ (1928) nicht vermeiden konnte, gerät damit auch J. Heckels Lutherdeutung in Abhängigkeit von Denkformen der Philosophie des deutschen Idealismus. Freilich hat er sich ständig bemüht, von Holstein Abstand zu halten und die von jenem geprägten termini der „Geistkirche“ und „Rechtskirche“, der „empirischen“ und der „Wesens“kirche glücklich vermieden. Aber in der Sache ist mit dem Abstellen auf „heteronome“ und „autonome“ Sphären des Kirchenrechts das Anliegen Holsteins wieder aufgenommen — nur in merkwürdiger Umkehrung des kantischen Sinns dieser Worte. Denn bei J. Heckel erscheint als „autonomes“ Kirchenrecht das für den „homo exterior“ geltende (soweit er der Gemeinde angehört), als „heteronomes“ aber das für den „homo interior“ geltende, das die „Gerichtsbarkeit der geistlichen Kirche“ zum Vollzug bringt.

b) Die sehr komplizierte, teilweise zu fast haarspalterisch anmutenden, subtilen Bemühungen um Definition der Begriffe nötigende Begründung des Kirchenrechts in dem Theologumenon Luthers von der „*ecclesia abscondita sive spiritualis*“ hat J. Heckel gezwungen, auch das „*ius divinum*“ als „*ius absconditum*“ zu verstehen, das nur „spiritualiter“ existiere und normiere. Und doch soll es „äußere Rechtswirkungen“ haben? Wie ist das verständlich zu machen? Und wenn es nicht die Kraft einer „*lex*“ haben soll (— warum eigentlich nicht, wo es doch als Teil der „*revelatio*“ begriffen werden muß —), was verpflichtet nun eigentlich die Kirche „zur Ordnung“ über das wandelbare, fragwürdige „*ius positivum*“ hinaus?

5. Diese und andere Fragen drängen sich dem um „Kirche und Recht“ bemühten Leser von Heckels Studie am Ende auf. Wie vieles von dem, was Luther darüber gesagt hat, ließe sich (vielleicht) einfacher und deutlicher verstehen, wenn man sich einmal der Ängstlichkeit entschlüge, Gedanken als „katholisch“ oder „scholastisch“ abzuweisen, die es (auch bei Luther) nach dem geistesgeschichtlichen Befund nun einmal sind, aber die Reformation mitgeformt haben. Auf dem hier wieder — dankenswert — ein Stück weiter gebahnten Weg zur Erforschung der Gedankenentwicklung Luthers wird man zuletzt doch innerwerden müssen, daß den Erkenntnissen des Reformators auf dem Felde der Rechtstheorie nur eine begrenzte Autorität zukommen kann. Durch die „protestantische“, polemisch-apologetische Nötigung seiner Lage ist Luther kaum zum positiven Ausbau der rechtstheoretischen Konsequenzen gelangt, die aus seiner theologischen Grundeinsicht folgen. Auch müßte bedacht werden, daß nicht nur der Kirchenbegriff, sondern der Rechts-

begriff in einer (von Luther nicht zu ahnenden) Weise heute geklärt und damit die Möglichkeit offen ist, sich von den Voraussetzungen der Rechtsphilosophie und Jurisprudenz des 16. Jhs. im Kirchenrecht frei zu machen.

6. Endlich regt das von J. Heckel gebrauchte Wort „Initia“ noch die Frage an, ob nicht der wirkliche „Ursprung“ des Kirchenrechts evangelischer Art anderswo zu suchen wäre, als in der „Tradition“ (denn auch Luther und Calvin bedeuten für die Kirchengeschichte, was man „Tradition“ heißt). Liegt nicht der Anfang des Kirchenrechts im Neuen Testament, wo auch der Ursprung der Kirche ist? Ist seine „Grundordnung“ nicht mit der Urgemeinde gegeben? Seitdem Karl Ludwig Schmidt (1927) der Diskussion darüber eine verbesserte biblische Grundlegung zu geben versucht hat, ist die Frage nach der „initiatorischen“ Bedeutung der sozialen Ordnung der Jüngergemeinde Christi für das Kirchenrecht nicht wieder verstummt: Wilhelm Vischer (1943) und Walter Hildebrandt (1951) haben ihr unter andern Ausdruck gegeben. Als wesentliche Forderung haben alle diese Autoren bezeichnet, daß wir den suchenden Blick hinter die Verfassung der „petrinischen“ Gemeinde von Jerusalem und hinter die Ordnungen der „paulinischen“ Missionsgemeinden zurück auf die Jüngermeinde Jesu richten müssen — wo „ecclesia abscondita“ und „ecclesia universalis“ noch ungeschieden sind und es keiner Trennung „geistlicher“ oder „weltlicher“, „empirischer“ oder „wesenhafter“, „heteronomer“ oder „autonomer“ Verfassungsprinzipien der Gemeinde bedurft hat. Hier — und nicht erst bei Luther — wird der legitimierende Grund des evangelischen Kirchenrechts sichtbar.

Freiburg i. Brsg.

Erik Wolf

Ernst Walter Zeeden, *Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums. Studien zum Selbstverständnis des lutherischen Protestantismus von Luthers Tode bis zum Beginn der Goethezeit*. 1. Band: *Darstellung*. Freiburg i. Br., Verlag Herder, 1950. XI, 389 S. DM 14.—

Diese Habilitationsschrift eines Freiburger Dozenten für Neuere Geschichte behandelt ein höchst aufschlußreiches und interessantes Thema. Der Vf. behauptet nicht zu viel, wenn er feststellt, daß sich an den Wandlungen des Lutherbildes die religiös-geistige Entwicklung des Protestantismus in seinen verschiedenen geschichtlichen Epochen aufzeigen lasse. So will er mit seiner Arbeit zur Klärung des Phänomens des Protestantismus beitragen und diese Absicht verleiht ihr spürbare Aktualität. In der stofflichen Verarbeitung empfahl sich eine gewisse Auswahl, die das Typische hervortreten läßt; man wird sie im allgemeinen wohl als glücklich bezeichnen dürfen. Die benutzten Quellenstücke, die nicht immer leicht zugänglich sind, sollen in einem zweiten Bande vorgelegt werden, der hoffentlich bald erscheinen wird. Der erste Band beschränkt sich neben der Darstellung auf ausgewählte Zitate. Dabei ist das Streben nach Objektivität offenkundig; doch kann natürlich der Vf. nicht völlig seinen eigenen Standpunkt verleugnen. Das Thema ist schon einmal behandelt worden in dem Buch von Horst Stephan, *Luther in den Wandlungen seiner Kirche* (1907, 2. Aufl. 1951), freilich von einem ganz andern Standpunkt aus. Zwischen den beiden Büchern liegt die Krisis des modernen Liberalismus, für die Zeedens Arbeit ein beredtes Zeugnis ist. Vielleicht hätte der Vf. noch auf das hübsche Büchlein von Hans Preuß, *Lutherbild-*

nisse (Voigtländers Quellenbücher Bd. 42) hinweisen können, das eine ikonographische Ergänzung zu den Wandlungen des literarischen Lutherbildes gibt.

Der erste Teil behandelt die Epoche der Glaubenskämpfe und der Orthodoxie. Luthers Bruch mit der Römischen Kirche liegt ein Doppeltes zugrunde: das Prinzip der Gewissensfreiheit und der neue Glaubensinhalt, die Lehre von der Rechtfertigung sola fide. Für Luther selbst fiel beides zusammen; denn sein Gewissen war gebunden an Gottes Wort, so wie er es verstand. In der späteren Entwicklung aber treten diese beiden Prinzipien vielfach auseinander: das Gewissen wird autonom, der Glaubensinhalt wird preisgegeben. So ist nach Zeeden das Problem des Protestantismus schon in seinem Ansatz gegeben, wenn es auch bei Luther selbst noch nicht deutlich hervortritt. Die „ungeheuren Gleichsetzungen von Gottes Wort und Luthers Lehre“ (S. 14) sind von daher zu verstehen, daß Luther der Überzeugung war, nur das Selbstverständnis der Hl. Schrift in seiner Lehre zu entfalten. Darin sahen auch Luthers Zeitgenossen seine Sendung. Bereits Bugenhagen deutet den Engel von Apk. 14 auf Luther, ein Zeichen für den Ernst, mit dem man seine Botschaft aufnahm. Luther und der Papst werden als gegensätzliche apokalyptische Gestalten innerhalb des Heilsgeschehens verstanden. — In der zweiten Generation der Reformationszeit bildet sich das orthodoxe Lutherverständnis heraus. Für Flacius bedeutet das Auftreten Luthers einen göttlichen Gnadeneinbruch in die von Satan beherrschte Geschichte. Jedes Abweichen von Luthers Lehre ist Abfall vom Evangelium. Luther wird zum Kirchenvater, zum „fünften Evangelisten“, zum zweiten Elias (Mal. 3, 23). Von der Gewissensfreiheit ist wenig mehr die Rede. Das Menschlich-Lebendige verschwindet aus dem Bilde Luthers. Seine Kanonisierung beginnt. Auch die Orthodoxie sieht in Luther in erster Linie das Werkzeug Gottes, nicht die religiöse Persönlichkeit. Z. illustriert dies u. a. sehr anschaulich an den Denkmünzen zu den Jubiläen von 1617 und 1630. Luther nimmt eine Art Zwischenstellung ein zwischen den inspirierten Gottesboten und den gewöhnlichen Christen. Mit dem Prädikat „Apostel“ geht man jetzt vorsichtiger um. Joh. Gerhard stellt sorgfältige Untersuchungen über Luthers Amt und Berufung an: zu seiner legitima vocatio treten die außerordentlichen Gnadengaben, die ihn zum Reformator befähigen. Grundvoraussetzung bleibt, daß Luthers Lehre mit der Hl. Schrift übereinstimmt. Diese rein religiöse Betrachtungsweise kommt nach Z. trotz aller Einseitigkeit Luther „wahrscheinlich wesentlich näher als die gesamte neuere Lutherforschung mit ihrer vielseitigen Quellenkenntnis und verfeinerten historischen und psychologischen Methode“ (S. 100). Die Intoleranz ist nur die notwendige Konsequenz dieser Betrachtungsweise.

Der zweite Teil behandelt die Epoche des Übergangs um 1700. Veit Ludwig v. Seckendorf ist orthodoxer Lutheraner. Aber er untersucht die Reformationsgeschichte anstatt sie dogmatisch zu bewerten. Er verehrt in Luther nicht so sehr den Bringer der reinen Lehre als vielmehr den Schrifttheologen. Er entdeckt in ihm wieder die religiöse Persönlichkeit und legt Wert auf die vera pietas und virtus. Bei Leibniz setzt sich zum erstenmal die zum Glauben führende Gewissensfreiheit gegen das glaubensinhaltliche Prinzip der Reformation, gegen die Rechtfertigungslehre, siegreich durch. Er steht außerhalb der Konfessionen. Am Übertritt zum Katholizismus hindert ihn die Möglichkeit wissenschaftlicher und gewissensmäßiger Unfreiheit in Forschung und Philosophie. Spener baut die dog-

matische Autorität Luthers ab (S. 157). Der Gewissenszwang in der Orthodoxie ist ihm „papistisch“. Nicht das Bekenntnis, sondern die wahre innere Gläubigkeit führt zum Heil. Die Gewissensfreiheit Luthers beansprucht Spener für jeden Christen; sie ist das Hauptprinzip der Reformation, die nach Spener noch nicht vollendet ist. Dieser Ansatz wird bei Gottfried Arnold radikalisiert. Für ihn ist das orthodox-lutherische Kirchenwesen Papismus. Er kritisiert an ihm die Vergewaltigung der Kirche durch den Staat und die Vergewaltigung der Gewissen durch die Kanonisierung des Bekenntnisses. Alles drängt bei ihm auf einen hemmungslosen religiösen Individualismus hin. „Ein Sprengkörper, der in Luthers Reformationstat lag, war im Pietismus explodiert“ (S. 184). Seither gibt es zwei Gruppen im Protestantismus, die „Orthodoxen“ und die „Liberalen“. Der Pietismus arbeitet der Aufklärung vor.

Ihr ist der dritte Teil des Buches gewidmet. In der Aufklärung werden die Gedanken der Übergangszeit aus ihrem christlichen Sinnzusammenhang herausgelöst. Der Verzicht auf das Dogma wird zum Abbau des Christentums. Der Selbstbehauptungsversuch der Orthodoxie im 18. Jahrhundert (Val. Ernst Löscher) kann diese Tendenz nicht aufhalten. Bei Joh. Georg Walch tritt neben die theologische Geschichtsbetrachtung die pragmatische. Luther wird aus seinen natürlichen Gaben verstanden, nicht als der „Prophet“. An der Reformation wird besonders hervorgehoben, daß sie den Staat gefördert hat. Für Joh. Salomo Semler ist die Freiheit der bleibende Gewinn der Reformation. Die Bindung an einen festen Glaubensinhalt fällt weg. Die geschichtliche Betrachtung siegt völlig über die dogmatische. Sie relativiert auch Luthers Stellung. Die Reformation ist nur eine Etappe im geistigen und religiösen Fortschritt der Menschheit. Die Einheit der Kirche liegt nicht in der Einheit der Lehre, sondern in der Einheit des Zieles, nämlich der christlichen Gesinnung. Lessing hat gegen Göze Luthers Geist für sich in Anspruch genommen. Luthertum besteht für ihn in dem Recht, sich religiös selbständig zu bewegen. Friedrich d. Gr. schätzt Luther unter politischen Gesichtspunkten (Einführung des Summepiskopats); religiös-geistig steht er ihm fern. Justus Möser rühmt an der Reformation ihre bevölkerungspolitische Wirkung (Abschaffung des Zölibats!) und ihre Angleichung der Religion an die Bedürfnisse des Staates und der Gesellschaft. Auch Herder beruft sich für seine Humanisierung des Christentums auf Luther, an dem er das Geniale bewundert und das Nationale hervorhebt. Die Reformation ist für ihn „Hebamme der Humanität“ (S. 338), Sieg der freien Menschlichkeit über den Zwang, zugleich ein Beispiel für das irrational-Geheimnisvolle geschichtlichen Wachstums. So setzt Herder die durch die Aufklärung betriebene Säkularisierung der christlichen Welt und die innere Auflösung des Christentums fort. Das gilt ebenso von Idealismus, Klassik und Romantik. Einzig für Joh. Georg Hamann ist Luther wieder der Interpret der Hl. Schrift, der Diener des Evangeliums. Er ringt sich wieder durch zu den alten Positionen der Orthodoxie. Von da aus kämpft er gegen das neue „Papsttum der Vernunft“ in der Aufklärung. Er hält sich aber frei von konfessioneller Polemik. Darin wird die neue Situation sichtbar: jetzt steht nicht Konfession gegen Konfession, sondern Christentum gegen Nichtchristentum.

Ein Schlußkapitel gibt „Rückschau und Ausblick“. Vom 17. zum 18. Jahrhundert hat sich eine enorme Wandlung vollzogen: Die Beibehaltung des Christentums unter völliger Veränderung seines Inhaltes, die Säkularisierung der Religion.

Seit der Verschmelzung mit der Aufklärung haftet dem Protestantismus ein innerweltlicher, außerchristlicher Zug an. Die Problematik des Protestantismus ist nach Z. mit seinem Ausgang von zwei Prinzipien gegeben; er macht ihn zu ganz verschiedenen geistigen Konzeptionen fähig, die im extremen Fall einander ausschließen. Neben dem rein formal gefaßten Protestantismus steht ein streng inhaltlich gebundener. Beide berufen sich auf Luther. Die beiden Prinzipien lassen sich nach Z. schwer miteinander vereinen, obwohl sie bei Luther selbst zusammengehen. Die alte Alternative „katholisch oder protestantisch“ muß heute zurücktreten hinter der anderen „christlich oder nichtchristlich“.

In diesem Ausblick wird die Tendenz des Buches noch einmal deutlich. Es will dem interkonfessionellen Gespräch dienen. Ein solches erscheint dem Vf. mit dem von der Aufklärung geprägten Protestantismus offenbar als unmöglich. Der Protestantismus muß sich entscheiden, ob er sein Wesen in der Gewissensfreiheit oder in einer bestimmten glaubensinhaltlichen Bindung sehen will. Diese Alternative entspricht der heutigen Abkehr vom Liberalismus, wie sie auch für weite Kreise der evangelischen Theologie symptomatisch ist. Wie leicht sie sich mit einer katholisierenden Tendenz verbindet, kann gerade das Buch von Z. deutlich machen. Im Grunde lehnt er nämlich nicht nur den Liberalismus, sondern auch die Gewissensfreiheit bei Luther selbst ab. Er stellt ihr das „Führungsprinzip“ der Römischen Kirche entgegen: Die Kirche steht unter der Führung des Hl. Geistes (S. 19). Die Spaltung in der Christenheit ist entstanden, weil Luther „als Einzelner nur seinem Gewissen gehorchen, nicht aber der Gesamtheit sich unterordnen wollte“ (S. 20). Z. kann sich aber auch mit der glaubensinhaltlichen Bestimmtheit der Reformation nicht befreunden. Luthers Rechtfertigungslehre erscheint ihm als unerlaubte Reduzierung des Evangeliums (S. 16). Luther gelangte zu ihr, weil er sein Schriftverständnis über das der Kirche stellte. So sind die beiden Prinzipien doch schon bei Luther selbst in einer verhängnisvollen Weise verknüpft. Z.s Buch ist nur scheinbar eine Empfehlung des orthodoxen Protestantismus; er schätzt an ihm nur den Antiliberalismus. Für den evangelischen Theologen sollte daraus die Besinnung erwachsen, ob er sich die heute übliche Ablehnung des „Liberalismus“ nicht zu leicht gemacht hat.

Erlangen

Walter v. Loewenich

Armas K. E. Holmio, *The Lutheran Reformation and the Jews. The Birth of the Protestant Jewish Missions*. Hancock, Michigan, Finnish Lutheran Book Concern, 1949. Pp. 218. \$ 3.00.

As the subtitle indicates, the purpose of this book is to show that Protestant Jewish missions date back to the Reformation. The author adduces documentary evidence to prove that Luther and his associates, even when they spoke harshly of the Jews, always admonished Christians to deal kindly with them, never to forget that Christ Himself was a Jew and would also have them brought into His kingdom. This holds true even for the period called the Reaction (about 1537 to 1542), when Luther, disappointed with the failure of this policy, published his vicious pamphlets against the Jews.

The chief value of this book appears to lie in the fact that it clearly indicates the change in the attitude of the Christian Church toward the Jew. Holmio concludes that the medieval Church was hostile, although he correctly points out that

behind its hostility there was a missionary purpose, "to bend the soul to submission to God and the Church" by tribulations and so carry out the missionary command of Christ. This, however, may also be said of its use of the Inquisition.

On the other hand, the author states that "the predominant viewpoint of the Reformation in the Jewish question was, after all, the liberal one and the tolerant one," while "the stand of Pfefferkorn and Hochstraten" remained throughout the period of the Reformation "the predominating stand of Rome". His arguments are convincing and well substantiated.

The value of the whole discussion for our own day is best stated in Holmio's own words: "It is to be noted that Luther's many anti-Semitic dictums, torn indiscriminately from their context, still rear their heads now and then, even... in the Lutheran Church which, more than many other churches, continues to use the writings of its founder. The best examples of the misleading use of Luther's name were offered by the modern anti-Jewish propaganda literature of Germany which seethed with statements from Luther introduced in such a way that the Reformer was made to appear as the ardent prophet of the modern German race-philosophy."

Concordia Lutheran Seminary (Saint Louis, Missouri)

Theodore Hoyer

Wilhelm Pauck, *The Heritage of the Reformation*. Glencoe (Illinois), The Free Press, Boston (Mass.), Beacon Press, 1950. Pp. 312. \$ 4.—.

Das Buch des Kirchenhistorikers an der Federated Theological Faculty der Universität Chicago umfaßt 19 teils schon gedruckte, teils ungedruckte Aufsätze, die unter drei Themen geordnet sind: Reformation, Protestantismus, Liberalismus. Es sind vor allem die Themen der ersten Gruppe, aber auch die meisten der zweiten, die das Interesse unseres Leserkreises verdienen. Ich nenne sie kurz: Luther and the Reformation (eine im Blick auf Maritain, Lortz, Reinh. Niebuhr u. a. geschriebene Betrachtung), Luthers faith (deutsch schon in: Universitas 1947, 1281 ff. veröffentlicht), Luthers conception of the church, Calvins Institutes, Luther and Butzer, Calvin and Butzer (zwei ältere Aufsätze, deren Neudruck man begrüßt; der eine mehr vergleichend, der andere biographisch gerichtet, er schreibt die Geschichte der Freundschaft zwischen C. und B.), Protestant reactions to the Council of Trent. Die Aufsätze der zweiten Gruppe versuchen zunächst unter verschiedenen Gesichtspunkten den Gesamtcharakter des Protestantismus zu umreißen, etwa unter dem Stichwort: The dynamics of Protestantism (Souveränität Gottes über das Gottesvolk, lebendiges prophetisches Wort, persönlicher, aber nicht individualistischer Glaube, Kirche als Gemeinschaft der Christusgläubigen). Andere führen in das Verhältnis zum Katholizismus und in die katholische Kritik an der Reformation (Lortz) ein, zwei weitere ziehen die Linien zwischen Protestantismus und Toleranz und Demokratie. Daraus einige vor allem für den Nichtamerikaner bemerkenswerte Formulierungen: Dem Protestantismus ist die Heteronomie der katholischen Kirche und der protestantischen Orthodoxie ebenso wesensfremd wie die Autonomie des Liberalismus, mit der er oft verwechselt wird. Sein Toleranzgedanke ist prophetisch, theonom begründet: Prophetic Christianity relativizes the forms of the Christian life out of the concern for the lordship, the sovereignty of God. It, therefor, calls for a religious reformation inspired by the concern for the purity of the gospel (S. 210). Oder über das Verhältnis von Protestantismus und Demokratie sagt

P. nach einem Überblick über ihre historischen Beziehungen: Democracy is then related to Christianity, the fellowship of love, in the same way in which the law is related to the gospel. Or we can also say, what the Old Testament means for the New Testament, democracy means for Christianity. The freedom of the gospel is given to him who has sought in vain to find freedom by the law; salvation by grace is not the same as salvation by works . . . Christianity is a higher order of life than democracy. It is as much higher than democracy as the fellowship of love is a better way than the moral community of free men (S. 226 f.). Ein zweifellos kühner, aber interessanter Versuch der Bestätigung und Korrektur amerikanischer Überzeugungen durch lutherische Denkformen. Der dritte weitaus kürzere Teil des Buches ist charakterisiert durch das Nebeneinander zweier Aufsätze: An exposition and criticism of Liberalism, und: A defense of Liberalism, und endet in einer Übersicht über die heutige ökumenische Theologie. Paucks Buch tut einen guten Mittlerdienst. Es vermittelt der amerikanischen Öffentlichkeit Ergebnisse der europäischen Reformationsforschung und läßt uns in Überzeugungen und Probleme des amerikanischen Protestantismus hineinblicken.

Heidelberg

Heinrich Bornkamm

The Heritage of the Reformation. Edited by Elmer J. F. Arndt. New York, Richard R. Smith, 1950. Pp. 264. \$ 3.00.

This book, prepared to commemorate the centennial (1950) of Eden Theological Seminary, Webster Groves, Missouri, comprises essays written by the current members of the faculty and by Reinhold and H. Richard Niebuhr, alumni of the institution.

The introduction by Professor Arndt and the opening chapter, "The Recurring Protestant Spirit," by Allen G. Wehrli, set the theme for the entire book. Here it is shown that the true heritage of the Reformation is a unity of the spirit which embraces a variety of functions and a diversity of gifts and in which is to be found a contemporary hope for the ecumenical church.

The Biblical aspects of the Reformation heritage are discussed by Herbert H. Wernecke in a chapter on "The Living Word and the Scriptures" and by Allen O. Miller in "Biblical Motifs in Reformation Theology." This latter chapter is especially well developed and contains much happy phraseology. We cite: "Grace is love at work; and fellowship is love empowering; love is gracious and powerful."

The chapter by Samuel D. Press, entitled "Jesus the Christ, Our Lord," shows no connection of his largely homiletical expansion with the chapter title apart from the few introductory paragraphs. Not a single Reformer is quoted. Nor is this study related to the ecumenical movement, as the book intends. Professor Press had the one theme that best lends itself to this treatment. His theme, "to serve Him is to reign because His service is perfect freedom," while well conceived, is never really born and is not convincing.

One of the strong chapters in the book is Professor Arndt's "Sacramental Fellowship". He maintains that the Reformers "sought to develop a body of doctrine which would be truly evangelical and, because evangelical, genuinely Catholic." Arndt clearly distinguishes three social characteristics of the sacraments: (1) activities of the church, (2) incorporating and nurturing the fellowship of

believers, and (3) providing not only the witness to fellowship but the demand and promise of a perfected fellowship. Although he contends that the Reformers insisted on the real presence of Christ in the sacraments, he does not actually face up to the differences in their concepts of the sacraments. He calls the sacraments "concentrates of the gospel of God" and shows how they may be the basis for a possible unity of Christians.

In his chapter on "Proclaiming the Word," President Frederick W. Schroeder makes a strong plea for true Protestant preaching as opposed to essays on morality, diagnoses, or learned discussions of current issues.

In the latter half of the chapter on "Liturgical Freedom and Liturgical Reform," Purd E. Deitz shows the backgrounds of the Lutheran and the Evangelical and Reformed liturgies and appeals for an ecumenical basis of worship in the free use of well devised forms. While he specifically describes the Mercersburg "Provisional Liturgy" of 1857 and its revision of 1866, he does not seem to be familiar with the first American Reformed liturgy printed by Billmeyer in Germantown in 1798.

Making his distinction between "Evangelical and Protestant Ethics" in a chapter by that title, H. Richard Niebuhr, of Yale Divinity School, defines the latter as a defensive ethic in which Protestants express their concern for the conservation of those achievements which are credited to the Reformers. He defines the former as a constructive, theocentric ethic in which the Christian mode of life issues out of a positive relation to God. He creates one of the lighter phrases of the book when he satirically chastises the church for being "a society for the mutual extraction of motes and beams."

The content of Carl E. Schneider's "The Ecumenical Reality of the Church" is very clearly reflected in his statement:

"The struggle for an ecumenical concept of the church fluctuates between the spiritual (universal) interpretation which depreciates historical contingencies and the historical (particularistic) interpretation which, in violation of spiritual discernments, leads to static sociological conceptions" (p. 231). His use of the recently popularized phrase, "ecumenical reformation," leads one to suggest that Protestantism is still in its youth and that we should more properly speak of it as the ecumenical aspect of the Reformation.

The Reformation and the Renaissance stand as the two roots of modernity in the history of culture and civilization, according to Reinhold Niebuhr, of Union Theological Seminary, in the concluding chapter on "The Relevance of Reformation Doctrine in Our Day." He terms Russian communism "a dream of an anarchistic millenium degenerated into a vexatious tyranny." In his typical style he describes the relevance of justification by faith as hinging on the paradox of the gospel or morality in which "the highest form of goodness, namely the goodness of forgiving love, is possible only to those who know themselves to be sinners."

In a comparatively brief review in which one has so little opportunity to describe the merits of this book, it seems hardly fair to expend many words in negative criticism. In all fairness, however, we must say that foreign language words should invariably be italicized, that "weath" (p. 222) should obviously be "wealth," that "Reid" (footnote, p. 153) should be "Reed," that "koionia" (p. 72) should be "*koinonia*."

There is some unnecessary quotation from secondary sources when original sources are available. The work would, furthermore, have been made much more useful if a comprehensive index had been added.

A book composed of contributions of many authors is bound to suffer from some duplication and a lack of unity in style. But this work, fortunately, possesses a comparatively well integrated unity by repeated references to *sola fide* and *kerygma* and by the chapter conclusions which point out specific influences of the Reformation on the ecumenical church.

The Evangelical School of Theology (Reading, Pennsylvania) Raymond W. Albright

James Brodrick S. J., *Petrus Canisius*. Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karl Telch. Wien, Verlag Herder, 1950. 1300 S. m. 22 Bildbeilagen. Lw. 40.— DM.

Petrus Canisius, der als Organisator, Lehrer und Seelsorger vielseitig bedeutende Provinzial der ersten Ordensprovinz der Societas Jesu in Deutschland, überhaupt das erste deutsche Mitglied der Gesellschaft, hat aus der Feder eines Engländer seine erste gründliche moderne Biographie erhalten. Sie erschien in London vor 15 Jahren (1936) und ist jetzt auch in deutscher Übersetzung veröffentlicht worden.

Die quellenmäßigen Unterlagen, auf denen sie aufbaut, sind die siebeneinhalbtausend Seiten Canisiusbriefe und -akten in der Edition von Braunsberger und daneben in der Hauptsache die einschlägigen Paralleldokumente aus den Mon. Hist. Soc. Jesu. Die herangezogene Literatur würde Brodrick, wenn er sein Werk 1950 veröffentlicht hätte, wohl ergänzt und um diejenigen bedeutenden Titel vermehrt haben, die in der Zwischenzeit erschienen sind und die 1936 noch nicht existierten (z. B. Brandis Karl V., Lortz' Reformation in Deutschland, Jedin's zahlreiche Studien zum Tridentinum und den I. Band seiner Geschichte dieses Konzils). Der Text würde im wesentlichen wohl derselbe haben bleiben können, wenn auch verschiedene leichte Korrekturen sich naturgemäß aus einer Verarbeitung der neueren Forschungen ergeben würden. Ob man sie dem Übersetzer zumuten sollte, wie Jedin in seiner Besprechung H. Z. 172/I, 196 vorschlägt, ist eine Frage, über die man verschiedener Auffassung sein kann; freilich wäre es angenehm und wohl auch durchführbar gewesen, die neuere Literatur wenigstens anhangsweise nachzutragen.

Auf jeden Fall aber bleibt Brodrick das ungeschmälerte Verdienst, die Braunsbergersche Edition als erster systematisch zum Zwecke einer Canisiusbiographie durchforscht und ausgewertet zu haben. Sein darstellendes Opus hat mit seinen etwa 1200 Seiten Text einen nicht gewöhnlichen, respektablen Umfang erreicht. Ursache dafür liegt in des Vf.s Bestreben, die allgemeine europäische, insonderheit die deutsche und päpstliche (bzw. Kirchen-)Geschichte in großen Partien mit einzu beziehen; weiterhin in seinem Bemühen, die Quellen selber ausführlich zu Wort kommen zu lassen.

Trotz der Zeit, die es dem Leser abverlangt, und obwohl man sich die Exkurse in die Allgemeingeschichte straffer wünschen möchte, beglückt B.s Buch durch permanente Quellennähe und lebendig-anschauliche Darstellungsweise. „Canisius war ein Mann, dessen Leben in des Wortes eigentlichem Sinn eine große Wanderschaft war; und so gleicht das Ergebnis unseres Mühens mehr einem regellosen Erobererhügel als einem tadellosen, feinen Bau neuen Stils.“ So in guter Selbstcharakteristik

der Vf. in seinem Vorwort. Petrus Canisius war durch seinen Lebensgang führend hineingestellt worden in den Prozeß der Erneuerung der katholischen Kirche im 16. Jahrhundert; er ist einer von denen, die diesen Prozeß nach Deutschland hineintragen und dort zur Entwicklung bringen. In der Darbietung und Durchlichtung des hierauf bezüglichen Materials scheint der große Wert der B.schen Arbeit zu liegen.

In seiner Urteilsweise verleugnet B. weder den Jesuiten noch den Angelsachsen. Sie ist realistisch, anschaulich bis zur Drastik und nicht ohne Humor; den eignen Standort klar hervortreten lassend; verständig, ohne daß nicht auch gelegentlich ein Mißverständnis unterläuft.

Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte kann in diesem gut dokumentierten Buch u. a. darin gesehen werden, daß es für die Frage, wie denn von seiten der deutschen Reformkatholiken die Reformation, mit der sie es ja täglich zu tun hatten, gesehen, empfunden und erlitten wurde, ausgezeichnete Aufschlüsse gibt. Außerdem gibt sich im Lebensgang des 1925 heiliggesprochenen Petrus Canisius, wenn man ihn bis an sein Ende in der Stille von Fribourg in der Schweiz verfolgt, unaufdringlich und fast unmerklich das Zeugnis einer religiösen Existenz zu erkennen, an deren Lauterkeit wohl kaum zu zweifeln ist, die aber zugleich ein geschichtliches Faktum ist, indem wir es hier mit einer der Quellen zu tun haben, aus denen genährt man sich die katholische Reform des 16. Jahrhunderts wird vorstellen müssen.

Freiburg i. Brsg.

Ernst Walter Zeeden

T. M. Parker, *The English Reformation to 1558*. (Home University Library) London, New York, Oxford University Press, 1950. 200 pp. 8 s., \$ 1.25.

The complexities and anomalies of the Protestant Reformation in England have challenged a considerable number of scholars in recent years. Out of this renewed interest has come a notable series of documentary and analytical studies, such as the works of F. M. Powicke, G. Constant, H. M. Smith, E. G. Rupp, C. Hopf, and, most recently, Philip Hughes. Each has set a particular aspect of the broader problem and has its own merit. The present modest work of Mr. Parker naturally invites comparison with the work of Powicke (*The Reformation in England*, London, 1941), as the story is told in almost identical compass. But, whereas Powicke is interested in presenting the background and the roots of Reformation sentiment and emphasizes the legal and constitutional structure upon which the Reformation settlement was built, the present study is rather a succinct account of the factors and events as they came to the center of the stage. Yet within this limited design it has its special quality of analysis and penetrating judgment.

The English Reformation presents a variety of key figures and problems which each student of the movement must deal with and interpret: the relation of the monarchy to the Church, the purposes of Henry VIII before and after the divorce, the character of Wolsey, the extent of popular support of the royal actions up to the Act of Supremacy, the extent and intent of the changes in liturgy and ecclesiastical law, the interest of the people in the Edwardian trends, and the awareness of the clergy of the precise nature of the Elizabethan settlement. On all these questions Mr. Parker offers a well reasoned argument, showing a thorough familiarity with the issues and the sources. He emphasizes the importance of a widespread anticlericalism as the force upon which Henry could rely in forcing the clergy to submit.

He points out in several connections the fact that Wolsey's dual position as a high official in the Church and as minister of state was to be extremely significant when the issue of supremacy was to be joined, particularly when his actions in this double capacity were to be also those of a *legatus a latere*. The fact that he received all three offices essentially because of the King's favour had connotations for royal power that were not fully realized at the time. In the relative weight of his stress upon this nexus of powers Mr. Parker differs from other recent writers on this subject. The point would appear to merit this emphasis. It is put thus neatly (p. 40): "Wolsey had used papal supremacy to unify authority in England under himself and the King and directed the power thus gained to ends in which England had little direct interest. Did not that give the idea for a royal supremacy which could use the same instrument for national purposes?" Later (pp. 79—80) it is made quite clear that the Henrician settlement was not a personal one but a parliamentary one, "a transfer of ecclesiastical authority to the state," or again, "that even the King as Head of the Church statutorily cannot interfere with the King in Parliament." This is quite differently expressed from what one would expect to find e. g., in the recent study of Father Philip Hughes.

Considerable attention is given to the significance of liturgical changes, as they reflected the desires of the Protestant reformers to eradicate the teaching of false ideas. These changes, focussed around the doctrine of the Mass, were more rapid under Edward, and counsels of moderation fared badly. Perhaps too much credit is given Machiavelli as Cromwell's inspirer (p. 21). In 1527, when he could have first seen a copy of Machiavelli's *Il principe*, Cromwell was already 42, with a long career in business and politics behind him, and even in the moving times of sixteenth century England men of affairs did not at that age change their stripe. If he then found Machiavelli congenial it was because he had thought and acted along those lines for many years before. It was certainly not because he was "a disciple of Machiavelli." The reference (p. 76) to the "traditional Peter's Pence" paid since Anglo-Saxon times" should have been qualified. The payment was very intermittent and under protest. The "tradition" among Englishmen against the payment was perhaps stronger than that in its favor. The final impression of the critical reader is one of appreciation for a careful, thoughtful, and discriminating presentation of a whole nest of debatable issues.

University of Colorado

S. Harrison Thomson

Philip Hughes, *The Reformation in England*. Volume I: *The King's Proceedings*. New York, The Macmillan Company, 1951. XXI, 404 pp. \$ 6.00.

Writing in vigorous, at times even polemical, style, Father Hughes gives us a frankly Catholic view of the English Reformation. He portrays the reformers as "novatores" (p. 92), the Reformation as an "immensely harmful achievement" (p. 123), and Henry VIII as rejecting "the foundation principle of historical Christianity" (p. 369). The immediate villain is, of course, the king, whose character begins to disintegrate with the advent of reform, while the long-range blame is placed upon Ockham's "baneful theories" (p. 119) rather than those of Luther and upon the hostility of the *Devotio Moderna* to theologians. It should not surprise us to find that the author places great reliance upon the words of Pole, More, and Chapuys and uses Cardinal Newman as an authority on the thought of Martin Luther.

It would be unjust, however, to dismiss Father Hughes' work as simply another polemical book, or to state his opinions as bluntly as he himself is apt to do in the heat of argument, for he fully recognizes the decay of the Church and heaps much blame upon the English clergy, blinded to the needs of the moment by their bureaucratic blinkers. There is also much of use and interest to scholars, for the author gives us one of the fullest accounts of the position of the Church with respect to the divorce question, citing the opinions of many theologians who have hitherto received scant attention. Much of what he has to say about Campeggio and Pope Clement VII is both novel and stimulating. Moreover, his discussion of the Church before the Reformation and his appendices provide us with much useful geographical and statistical information.

Because Father Hughes knows his sources, one might wish that he had come to closer grips with those problems which have occupied modern scholarship. He too easily brushes aside the claim of the reformers that they were a part of the common corps of Christendom, a claim which has recently been investigated by Baumer and Rupp. Moreover, one can scarcely characterize the writings of the Henrician apologists as "blasphemous rubbish" (p. 342) if one is familiar with Baumers "Early Tudor Theory of Kingship" and Zeeveld's "Foundations of Tudor Policy." Kantorowicz's researches have taken the novelty out of Henry's reference to the realm as his mystical body, a claim which greatly exercises Father Hughes. Nor is it any longer customary to credit the survival of English institutions to the peculiar English capacity for self-government or to England's medieval development. The roll of the Reformation Parliament in the survival of these institutions cannot be ignored. Notestein and McIlwain have demonstrated its crucial importance for the future of parliamentary government in England. But to accept the results of these studies would be to admit that the English Reformation, far from being "immensely harmful," was vital to the shaping of modern England, and this in turn would seriously challenge the thesis of Father Hughes.

The most serious criticism of Father Hughes' book does not concern the thesis which it propounds, but its failure to come to grips with the problems which his point of view raises in the light of recent research. If the second volume of this study is to receive the serious attention of scholars, this defect must be remedied, despite the fact that the author would categorically deny Lord Bernard Manning's celebrated statement that "the medieval Church is the mother of us all."

State University of Iowa

George L. Mosse

Charles Davis Cremeans, *The Reception of Calvinistic Thought in England*. Urbana, University of Illinois Press, 1949. Pp. VIII, 127. \$ 2.00.

The range and force of the Calvinist penetration in late sixteenth-century England will be more fully realized than before by the reader of this dissertation. The data presented show clearly that not only Separatists and disaffected Puritans in the Church of England, but also Anglicans of unchallenged regularity and high authority, were numbered among the disciples of the Genevan Reformer. The only disappointing chapter is the opening one, a review of sixteenth-century Swiss Calvinism that relies too much upon a limited range of Calvin's interpreters of an earlier generation. The author has informed himself much better on the literature for England, and his treatment of Calvinism in England becomes increasingly

impressive as he proceeds. Chapters on "the Scottish contribution to English Calvinism" and "the rise of Calvinism in the reign of Elizabeth" are particularly informing. The positions of Grindal, Whitgift, Cartwright, and other Puritan and Anglican writers in relation to Calvinism are discerningly examined. John Jewel has curiously not attracted the author's attention, but the dependence of Nowell's Catechism upon that of Calvin is made evident by quotations. The closing chapter, on "English Calvinism and civil government", reveals the divergent positions of Calvinists who like Cartwright wished public law to be based on the Old Testament, and others who like Calvin himself, and Beza after him, held the Old Testament political or judicial law to have been abolished. Natural law, or "general equity", was according to Calvin the basis of public law; but the point was inadequately grasped by some Englishmen who revered him. Calvin's doctrine of obedience was applied against every suggestion of revolution: yet his insistence that the sovereign was under obedience to God sometimes also received bold expression.

The book is a welcome clarification, yet it leaves some things still to be clarified, and suffers from some limitations of outlook and reading. No use has been made of August Lang's "Puritanismus und Pietismus", Wilhelm Pauck's "Das Reich Gottes auf Erden", Winthrop S. Hudson's "John Ponet, Advocate of Limited Monarchy", or J. H. L. Parker's "The Oracles of God" — all of which would have added to the value and reliability of the study. Dr. Cremeans does not seem to have made much effort to untangle Calvin's influence from that of Bucer and Bullinger, and since both of these were affecting English and Scottish thought before and during Calvin's greatest influence, they enter into the book in a rather confusing way. If he had read Lang's treatment of Bradford as a disciple of Bucer he would not have been content to say that Bradford's "Defence of Election" "presents certain Calvinistic aspects of the doctrine". And if he had fully appreciated Bullinger's controlling influence on Hooper he would hardly have referred merely to Hooper's "Calvinistic manner" of treating Election and related doctrines (p. 34). Cremeans has no prejudice against either Bucer or Bullinger, and both are frequently mentioned. But the tendency is to ascribe to Calvin the adoption in England of ideas shared by him with them, regardless of the fact that some of Bucer's greatest works were written in England and that Bullinger's "Decades" was required reading for Whitgift's clergy. Incidentally, it may be worth mentioning here that there is a need for a study of Bullinger's influence in England.

Union Theological Seminary, New York, (N. Y.)

John T. McNeill

J. Lindeboom, *Austin Friars, History of the Dutch Reformed Church in London 1550—1950*. Translation from the Dutch by D. De Jongh. The Hague, Martinus Nijhoff Publisher, 1950. Pp. XV, 208. With 6 plates. 9.60 hfl.

In der Kirchengeschichte haben Kirchenkämpfe und Glaubensverfolgungen immer wieder zur Bildung von Fremdeingemeinden geführt. Aus jüngster Vergangenheit sei die Gründung der lutherischen Gemeinde in Oxford 1938 erwähnt. Zum vierhundertsten Jahrestag der Niederländisch-Reformierten Kirche in London hat Johannes Lindeboom auf Einladung des Gemeindegemeinderates die Geschichte dieser Gemeinde geschrieben. Der bekannte freisinnige Groninger Kirchenhistoriker hat sich der Aufgabe mit der Sorgfalt unterzogen, die die Forschung von seinen frü-

heren Veröffentlichungen her (Erasmus, 1909; Het bijbelsch Humanisme in Nederland, 1913; Kirchengeschichte der Niederlande, zusammen mit Bakhuizen van den Brink) von ihm kennen und schätzen gelernt hat. Fünf Kapitel widmet er der Darstellung des ersten Jahrhunderts, zwei Kapitel (58 Seiten) den übrigen drei Jahrhunderten. Dieses Mißverhältnis zwischen Stoffverteilung und Zeitraum ist nur Schein, denn die bedeutendste Epoche der Gemeinde ist ihr erstes Jahrhundert. Die Darstellung stützt sich vorwiegend auf veröffentlichte Quellen, deren Umfang und Beschaffenheit im Vorwort ausführlich beschrieben werden.

Die Niederländisch-Reformierte Kirche in London ist aus einer europäischen Fremdgemeinde entstanden. A Lasco, der sich 1550 als Mitarbeiter Cranmers in London aufhielt, wurde zum Superintendenten der reformierten Wallonen, Franzosen, Italiener und „Germani“ (das sind sowohl Niederländer als auch Deutsche) bestellt. Die Kirche der Augustiner-Mönche wurde den Fremdlingen überlassen. Auf die schwer erhellbaren ersten Anfänge läßt auch Lindeboom kein neues Licht fallen. Er bemerkt, es sei „äußerst schwierig“, sich die Vorgänge „mit einiger Genauigkeit vorzustellen“, und stützt sich hier auf die „plausible“ Rekonstruktion durch A. van Schelven (De Nederduitsche vluchtelingenkerken der XVIe eeuw in Engeland en Duitschland, 's Gravenhage 1909). Immerhin nimmt der Verfasser „mit Sicherheit“ an, daß die Mehrzahl der Gemeindeglieder aus Südholländern bestand, und nennt die Gemeinde durchgehend Holländische Kirche in London. Der Leser erfährt in diesem ersten Kapitel Einzelheiten über Gottesdienst und Lehre der jungen Gemeinde und ihre Schwierigkeiten mit Queen Mary. Ein Kompendium der Lehre wird in seinen wesentlichen Teilen von a Lasco verfaßt; er ist auch für den Emdener Katechismus verantwortlich, der in einer Übersetzung Utenhoves 1551 in London eingeführt wird. Weniger schnell kam es zu einer eigenständigen Liturgie und Kirchenordnung, denn auf diesen Gebieten stieß die Gemeinde mit der Jurisdiktion der Staatskirche zusammen, deren Bischöfe das Privy Council, unter deren Aufsicht die Fremdgemeinde stand, überzeugt hatten, die Gemeinde müsse der englisch-anglikanischen Liturgie folgen. Die Thronbesteigung der katholischen Maria bedrohte das Geschick der jungen Gemeinde so, daß sie auf zwei dänischen Schiffen nach Dänemark floh, mit ihr a Lasco, Micron und Utenhove. Ob es zu einer Verfolgung gekommen ist, erfahren wir nicht. Jedenfalls scheint die Gemeinde sich nicht völlig aufgelöst zu haben. Die Lutheraner in Skandinavien und Norddeutschland nahmen die abermals vertriebenen Reformierten nicht sonderlich gastlich auf, denn diese zogen auf Umwegen über Mecklenburg nach Emden zurück. Hier entstanden die beiden für den Wiederaufbau der Gemeinde so bedeutenden Schriften: a Lasco, *Forma ac Ratio tota ecclesiastici ministerii in peregrinorum, potissimum vero Germanorum Ecclesia instituta Londini etc.*, und Micron, *Christian Ordinances of the Netherlands Communities of Christ*. Die Traditionen von Straßburg und Genf haben a Lascos Werk am stärksten geformt. Nach der Thronbesteigung der Königin Elisabeth erhielt die Gemeinde zwar ihre Rechte als *corpus corporatum et politicum*, die ihr unter Eduard VI verliehen worden waren, nicht zurück, im Gegenteil, sie hatte sich mit dem Bischof von London als Visitator abzufinden, aber ihre Existenz war gesichert.

In den Mittelpunkt seiner Beschreibung der folgenden Jahrzehnte rückt Lindeboom die Auseinandersetzung der Gemeinde mit den eindringenden Irrlehrern: Justus Velsius, Adriaan van Haemstede und Godfried van Winghe.

Daß der freisinnige Autor die autokratische Persönlichkeit van Winghes mit unverhelter Nachsicht behandelt, überrascht. Er setzt sich ausdrücklich von Dr. Kuypers düsterem Verdikt über diese umstrittene Gestalt ab.

Das 3. Kapitel handelt von Kirchenzucht und Diakonie. Regeln für die Kirchenzucht ergaben sich erst aus dem Briefwechsel über Kirchenzuchtsfälle mit den holländischen Schwestergemeinden in England. Die Kirchenzucht erlitt Schiffbruch aus Mangel an Folgerichtigkeit (consistency). In diesen Jahren wandelte sich das Bild der Gemeinde infolge zahlreicher Übertritte zur anglikanischen Staatskirche und zunehmender Säkularisierung in der britischen Hauptstadt. Um die Mitte des 17. Jahrhunderts konnte von der Gemeinde als einer „englischen Gruppe holländischen Ursprungs“ geredet werden. Sie entfaltete eine bemerkenswerte öffentliche Tätigkeit als Notar, Anwalt, Vermittler usw. für Personen, die sich scheuten, ihre Rechtssachen vor britische Behörden zu bringen. Hand in Hand mit der öffentlichen Stellung der Gemeinde wandelte sich ihre Lehrgestalt. Der theologische Modernismus führte zu einer allmählichen Bekenntniserweichung. „A church community, like the Reformed Community of London, can only continue to justify its existence by keeping an open door to all those of good will, who, as Christian men and women are filled with a simple and sincere longing for God, without any trace of exclusivism or narrowness of outlook.“ „There is no insistence on a definite creed.“ Mithin stellt die Niederländisch-Reformierte Kirche in London, oder, wie sie oben kennzeichnenderweise heißt, die reformierte Gemeinde von London, heute eine interdenominationalle Gemeinde mit niederländischem Akzent dar. Ihr kirchlicher Standort unter den Auslandskirchen Londons ist nicht leicht zu bestimmen, ihre Bindungen zur Hervormde Kerk der Niederlande sind lose. Sie hofft, in Zukunft den reformierten Holländern der Südafrikanischen Union eine Heimat in London zu bieten.

Ein Blick in das 4. Kapitel gibt Aufschluß über die Beziehungen der Gemeinde zu anderen Kirchen und Gemeinden. Mit den französischen und wallonischen Fremden Gemeinden in England und den reformierten Kirchen des Kontinents bestehen im 18. und 19. Jahrhundert enge Verbindungen. Jegliche Affinität zu den Freikirchen in England („Baptists, Brownists“ — i. e. Congregationalists — „and similar social expressions of Christendom“; sic p. 88) wird nachdrücklich abgestritten. Ob die Gemeinde irgendwelche Berührung mit den skandinavischen und deutschen Auslandsgemeinden in London hatte oder nicht, ist leider nicht zu erfahren. Lindeboom schließt die Beschreibung der Blütezeit der Gemeinde mit der Darstellung der Auseinandersetzungen mit Erzbischof Laud, dessen Vorwurf (p. 144) auch heute noch — mutatis mutandis — das Bedenken anglikanisch-staatskirchlicher Bischöfe gegen Auslandsgemeinden ist: sie seien eine Kirche in der Kirche und ein Staat im Staate. Der Verfasser zeigt übrigens mit beherzigenswertem Nachdruck die Bedeutung von Johannes Duraeus auf (p. 164), dem Advokaten und Pionier der ökumenischen Idee im 17. Jahrhundert. Er wie auch Comenius kannten und schätzten den Geist der hilfsbereiten Gemeinde (vgl. G. H. Turnbull, Hartlib, Dury and Comenius, Liverpool-London 1947).

Die Bedeutung des vorliegenden Werkes dürfte in der Fülle des verarbeiteten Stoffes und dem Reichtum an Einzelschilderungen bestehen. Treffsicheres Lokalkolorit läßt die kleinen Ereignisse in den Vordergrund treten. Das Buch ist unentbehrlich für den, der sich mit der Geschichte der reformierten Fremden Gemeinden

überhaupt befaßt. Ein zuverlässiges Register und sechs Abbildungen erhöhen Wert und Verwendbarkeit der Darstellung.

z. Zt. Zürich

Lothar Schreiner

Robert Friedmann, *Mennonite Piety through the Centuries. Its Genius and its Literature*. Goshen, Indiana, The Mennonite Historical Society, 1949. Pp. 287

Friedmann ist vielen Lesern dieser Zeitschrift kein Unbekannter. Während seiner Lehrtätigkeit an einem Wiener Gymnasium beschäftigte er sich intensiv mit der Erforschung des Täuferturns, insonderheit der Hutterischen Brüder. Wichtige Dokumente und Briefe von führenden Persönlichkeiten dieser täuferischen Richtung kamen im Archiv zum Abdruck. Seit etlichen Jahren ist Friedmann nun Professor der Geschichte und Philosophie am Western Michigan College in Calmacovo, Michigan, USA.

Im vorliegenden Werk beschäftigt sich der Verfasser zunächst mit dem Verhältnis des Täuferturns zum Pietismus. Mit unermüdlichem Forscherfleiß, der die diesbezügliche, sehr umfangreiche Literatur restlos benutzt und die täuferischen Quellen erschöpft, sucht Friedmann den Beweis zu erbringen, daß zwischen dem frühesten Täuferturn und dem Pietismus ein engerer Zusammenhang besteht als zwischen dem Täuferturn der Reformationszeit und dem heutigen Mennonitentum, daß also das heutige Mennonitentum mit dem Täuferturn des 16. Jahrhunderts nicht gleichgesetzt werden darf.

Im 2. Teil macht der Verfasser uns bekannt mit der reichen Literatur und dem inneren geistlichen Leben der Mennoniten bis in unsere Zeit hinein. Wir müssen Friedmann für diese seine gründlichen Untersuchungen dankbar sein, und wer Kirchengeschichte schreiben will, darf an dieser Studie nicht vorbeugehen.

Bayreuth

W. Wiswedel

Fritz Hartung, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, der Gegenreformation und des 30jährigen Krieges*. (Sammlung Goeschen, Band 1105.) Berlin-Walter de Gruyter und Co. 1951. 126 S. 2.40 DM.

Hartung's contribution to the Sammlung Goeschen can be regarded as a model of a brief historical survey. The story concentrates on essentials and the outline is always clear, yet the presentation of facts is enlivened by exceptionally well chosen concrete details. When the author deals with events concerning which historians are at variance—such as the Peasants' War—he summarizes the different interpretations in brief sentences and gives a short explanation and justification of what seems to him the most acceptable solution.

The book can be read on two levels. To the general reader the study will appear as a straightforward and swift-moving narration of historical events; but to the scholar the book can serve as a reminder of the complexity of the problems of the period and of the research which has been done in it. Of course, the book gives no new interpretation; rather, it is a balanced statement of the results of recent German academic scholarship.

The book is traditional also in the sense that it is chiefly a study in political history. Its topics are foreign policy and constitutional and economic developments. The treatment of the economic problems seems somewhat inferior to that of foreign affairs and constitutional structure. No attempt is made to include the intellectual

history of the period. This limitation probably made it easier for the author to keep strictly within theme, namely, German history, and to isolate the German development from the rest of Europe in a period in which the issues were of a universal and supra-national character. This is said less for the purpose of criticizing the author than of warning the reader against expecting from this admirable little volume something which it was not meant to provide.

Bryn Mawr College, Bryn Mawr, Pennsylvania

Felix Gilbert

Johannes Bühler, *Deutsche Geschichte*. Band IV: *Das Barockzeitalter*. Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1950. Pp. 499, DM 16.—

The critical reader will do full justice to this fourth volume of Johannes Bühler's German history, which spans the two hundred years from the Peace of Augsburg to the death of Emperor Charles VI, only if he reads it as a handbook in the better German Catholic tradition. Its scope is comprehensive and thorough, its approach is objective, scholarly, and precise, and it is equipped with a useful critical and bibliographical apparatus at the end. A baffling variety of topics, normally found only in highly specialized literatures, comes in for a full discussion. Added to the central trunk of political history which takes up approximately half the volume, there are chapters on agriculture and commerce, social structure, art — especially baroque architecture —, the Catholic and Protestant churches, natural science and magic, philosophy, literature, education, yes even on household bric-a-brac, all discussed in separate categories with little or no relation to one another.

Even the most courteous foreign reader could not describe this book as presenting a profound or original study of this epoch of German history. He will welcome it as an extremely informative and useful book, but also regard it as one that suffers from confusion and a plethora of imperfectly assimilated materials. He will question the suitability of the title "Das Barockzeitalter", for in Bühler's hands the term "Barock" becomes so vague and fuzzy as to lose the precise meaning which reputable art historians such as Werner Weisbach and H. Woelfflin have striven to give it. Moreover, it is the Counter-Reformation rather than the age of baroque that is the central theme of the book.

The most felicitous portion of Bühler's book is devoted to political history. The reader will be particularly grateful to him for the full account of the years which preceded the Thirty Years' War, the constitutional evolution of the German Reich, the reigns of Maximilian II and Rudolf II, and the close connections between the Austrian and Spanish Hapsburgs. What is surprising, in view of the prominence given to the Counter-Reformation, is that Bühler's discussion of Emperor Ferdinand II is so obviously colorless. His account of the reorganization of Bohemia after the battle of the White Mountain, though correct in essentials, strikes this reader as being somewhat less than fair to the Czechs. He gives the reader the impression that Ferdinand's extraordinary court punished only the guilty rebels, a position which can scarcely be defended. Again, he states (p. 89) that at least half of the manors of Bohemia were confiscated and turned over to a foreign nobility, although T. V. Bilek's standard source study places the figure nearer three fourths. His account of Wallenstein has profited from the excellent studies of A. Ernstberger, though he passes over in silence the work of Bohlmann and H. Schwarz who have described Wallenstein as the advocate of a "Reichspolitik" as opposed to the

“Hausmachtpolitik” of the Hapsburg Emperor, with the result that the opposition of the members of the Catholic League to Wallenstein becomes quite unintelligible.

In the second half of the volume, devoted to economic, constitutional, and cultural history, the reader is frequently overwhelmed with detail and puzzled by inadequate conceptual and logical analysis of materials. Bühler is at his best on the history of the Catholic and Protestant churches, though the reader is surprised to find the music of J. S. Bach described as a mere commentary on the Augsburg Confession. Again, there is much that is admirable in the chapter on economics, but the hand of the author does not know how to put the pieces together in an analysis of the static subsistence economy that was passing and of early modern capitalism for which this is a significant period. Still less satisfactory is what Bühler has to say about the constitutional evolution of German principalities. To be sure, we learn that this was the age of royal or princely absolutism, of the centralized bureaucratic police state, of the “baroque” court life and magnificent princely residences. Curiously enough, he presents the absolutism of Brandenburg-Prussia under King Frederick William I as the most characteristic example among these German principalities. But the militaristic and bureaucratic autocracy of Frederick William I was by no means typical of the average German principality. It is all very well to emphasize the residual powers of the emperor after the Peace of Westphalia, but what of the countless array of German rulers, the prince bishops, prince abbots, dukes, margraves, landgraves, and others who, for good or ill, actually determined the destinies and shaped the outlook of the overwhelming majority of Germans in these years? But of the “Kleinstaaterei” of these German “Landesherrn” Bühler has little to say, basic though this fact may be to any understanding of German history.

The Ohio State University

Walter L. Dorn

Hugo Friedrich, *Montaigne*. Bern, Verlag Francke, 1949. 512 S. Br. 20.50 Fr.; geb. 24.80 Fr.

Montaigne hat einmal gesagt: „Je reviendrais volontiers de l'autre monde pour démentir celui qui me formeroit autre que je n'estois, fut-ce pour m'honorer“ (Essais III, 9). Daß es gerade bei Montaigne nicht leicht ist, „ihn so darzustellen, wie er war,“ beweist die nicht geringe Zahl von sich widersprechenden Urteilen in der bisherigen umfangreichen Literatur über die Essais und ihren Verfasser. Das Buch des Freiburger Ordinarius für Romanistik Hugo Friedrich unterscheidet sich in mehrfacher Hinsicht von den Montaigne-Monographien der letzten Jahrzehnte. Wesentlich erscheinen uns vor allem zwei Vorzüge dieses Buches: die gründliche und sorgfältige Interpretation der Essais und die klare Darstellung von Montaignes Verhältnis zur Tradition.

Friedrich geht bei seiner Untersuchung des gedanklichen Gehalts der Essais ganz nach dem Grundsatz des „beschreibenden Mitgehens“ vor und verzichtet so im Interesse der eingehenden Interpretation der einzelnen Gedanken und ihrer Voraussetzungen auf eine allzu strenge chronologische oder systematische Gliederung. Er schreibt eigentlich „Essays“ über die Essais, in denen nicht nur von Montaigne die Rede ist, sondern in vielen schönen Durchblicken der ganze Hintergrund erscheint, auf dem wir das Werk Montaignes zu sehen haben. Überall, wo eine Be-

merkung Montaignes, sein Verhältnis zu einem antiken Schriftsteller, seine Stellung zu Fragen der Theologie oder die genaue Bedeutung eines Begriffes dem Leser der Essais ohne Kenntnis der philosophischen Tradition, des betreffenden antiken Autors, der Glaubenslehre oder der Begriffsgeschichte nur halb verständlich bleiben könnte, finden wir in dem Buch Friedrichs in kürzeren oder längeren, jeweils aus der Textinterpretation hervorchwachsenden Abschnitten klare Darstellungen der betreffenden Fragen. Wir erfahren so unter anderem die Anschauungen des Verfassers über die Moralistik, über den Humanismus, den Fideismus, über Hellenismus, Skepsis und Stoa, über die epikureische Philosophie. Weiter hören wir von den Auffassungen des Altertums und der Renaissance über die „Freundschaft“, vom antiken „Lebensalter-Begriff“ und seiner Entwicklung bis zu Montaigne, von „Natura“ und „Fortuna“, sowie von der Theorie der „Staatsräson“. Wichtig sind auch die gelegentlichen Hinweise, wie man dieses und jenes Wort zu Montaignes Zeit verstanden hat (essai, humanité, resverie und andere mehr).

Daher geben die Titel der Kapitel, „Der erniedrigte Mensch“, „Der bejahte Mensch“, „Das Ich“, „Montaigne und der Tod“, „Die Weisheit Montaignes“, den Reichtum dieser Arbeit in keiner Weise wieder. Man mag einwenden, daß bei der Disposition nach den angeführten Kapitelüberschriften Wiederholungen nicht zu vermeiden sind, und der kritische Leser fände vielleicht das eine oder andere Problem lieber unter einer anderen Überschrift — aber das wäre eine abwegige Kritik, nicht nur an dem Verfasser der Arbeit, sondern an Montaigne selbst: Wer mit den Essais vertraut ist, weiß um die oft unlösbar scheinende Verflechtung der einzelnen Elemente von Montaignes Weltanschauung und begegnet jeder allzu systematischen Zergliederung der Essais nur mit Mißtrauen.

Ein besonderer Vorzug des Buchs ist die Behutsamkeit des Verfassers bei der Behandlung von Hypothesen. So hält sich Friedrich zum Beispiel im Hinblick auf Montaignes Verhältnis zur katholischen Kirche streng an Montaignes eigene Äußerungen, die uns nicht erlauben, ihn einseitig zum gläubigen Katholiken oder ausschließlich zum Vertreter des „paganisme immortel“ (Sainte-Beuve, in Port-Royal) zu erklären, und weist überzeugend nach, wie besonders in Montaignes Stellung zur Kirche die Spannung zwischen Theorie und Praxis deutlich wird und er die institutionelle Macht der Kirche billigt „in einem Akt praktischen Verhaltens, der sich nicht durch die kritischen Ergebnisse der theoretischen Überlegung stören läßt“ (S. 142). Auch das Verhältnis zur Reformation kommt zur Sprache. Man wird Friedrich beistimmen, wenn er sagt: „Es scheint aus manchen Stellen der Essais . . . hervorzugehen, daß er den Protestantismus sogar geduldet hätte, wenn es ihm nur auf seine theoretische Seite angekommen wäre“ (S. 147).

In der bisherigen Kritik hatte man die Widersprüche, welche oft innerhalb eines Essai bestehen, gern ausschließlich mit den sogenannten Hauptperioden Montaignes erklärt und (z. B. Strowski) von der frühen „stoischen Periode“ gesprochen, in welcher Montaigne dem Christentum völlig ablehnend gegenübergestanden habe. Bei Friedrich lesen wir: „Die vielbesprochene stoische Phase Montaignes gibt es nicht“ (S. 88), und Montaigne war „weder Stoiker noch Christ“ (S. 357). Das heißt, er war es auch in keiner Periode seines Lebens. Diese Behauptung, die auf den ersten Blick etwas zu hart formuliert erscheinen mag, wird von Friedrich, besonders anläßlich der Untersuchung von Montaignes Stellung zu Seneca und Plutarch, bewiesen: Die Verwandtschaft vieler bisher meist stoizistisch

genannter früher Essais mit der Stoa berechtigt uns nicht, Montaigne in die Nähe von Du Vair und Lipsius zu rücken.

Sehr dankbar müssen wir dem Verfasser dafür sein, daß er uns eine völlig neue Darstellung von Montaignes Verhältnis zur philosophischen und dichterischen Tradition gibt. Durch die äußerst genaue, weiterhin unentbehrliche Arbeit von Villey über die Quellen der Essais sind in den folgenden Untersuchungen diese Quellen oft etwas überbewertet worden. Friedrich zeigt uns mit sicherer Hand den rechten Maßstab für die Bewertung von Abhängigkeit und Originalität in den Essais. Immer wieder stoßen wir bei Montaigne auf „Vorgeformtes“, das aber — gedanklich durchdrungen und verarbeitet — letztlich doch echt genannt werden muß. Der Verfasser weist mehrfach auf diese Erscheinung hin, so bei der Erörterung von Montaignes Einstellung zum Tod: „Er verfügt über eine Todeskultur, in der er sich mit der Antike begegnet und doch er selber bleibt“ (S. 323).

Es ist nicht nur das Problem der „Echtheit“, welches die Essais als dichterisches Kunstwerk erscheinen läßt: Die Sprache, die künstlerische Gestaltung einzelner Momente eines menschlichen Daseins und auch die besondere Stimmung, mit welcher wir Leser dieses Werk oder zum mindesten große Teile desselben gleichsam nacherleben können, lassen uns die Essais oft mehr als dichterische Selbstaussage denn als philosophische Prosa beurteilen. Friedrich gibt im 8. Kapitel Beobachtungen über den Stil der Essais, in denen alle für eine Stilanalyse wichtigen Punkte berührt werden.

Das Buch, welches auch äußerlich vorbildlich gestaltet ist, füllt nicht nur eine Lücke in der Fachliteratur über Montaigne, es ist darüber hinaus von besonderer Bedeutung für alle diejenigen, welche sich mit den philosophischen und religiösen Problemen des 16. Jahrhunderts und mit dem Humanismus beschäftigen, und schließlich wird es allen denen eine Freude bereiten, die sich als Leser der Essais mit Montaigne verbunden fühlen: Sie verdanken Friedrich eine glückliche Darstellung des Gehalts, der Gestalt und der Voraussetzungen der Essais und sehen ihren Montaigne nun wirklich „tel qu'il estoit“.

Bologna

Hans Ludwig Scheel

Sven Göransson, *Ortodoxi och synkretism i Sverige 1647—1660*. Uppsala, Almqvist & Wiksell. 1950. 527 S. 8°.

Wenn Göransson eine Abhandlung von über 500 Seiten dem kleinen Zeitraum von 14 Jahren widmet, so beweist diese Ausführlichkeit nicht nur ein minutiöses Quellenstudium von teilweise noch unveröffentlichtem deutschem und schwedischem Aktenmaterial, sondern auch die Bedeutsamkeit dieses historischen Abschnitts. Die untere Grenze für die Wahl des Zeitraums war durch den Reichstag von 1647 gegeben, auf dem die Forderung nach Einführung der Formula Concordiae als des Symbols für Schweden gestellt wurde, nachdem Schweden seit der Kirchenversammlung von Uppsala 1593 nur die C. A. als Glaubensbekenntnis reformatorischen Ursprungs kannte. Obwohl der synkretistische Streit in Schweden erst im Jahre 1664 als beendet betrachtet werden darf, konnte doch G. das Jahr 1660 als Grenze seiner Darstellung wählen, weil mit der Bischofswahl des Uppsalienser Theologen Terserus 1659 der Streit an Schärfe verliert und sich das Verhältnis zwischen Orthodoxie und Synkretismus verändert. G. versteht es trefflich, aufzuzeigen, ein welch komplexes Gebilde der sog. „Synkretismus“ war. Einmal kann seine Dar-

stellung sich gar nicht auf Schweden allein beschränken, weil Schweden damals theologisch völlig von Deutschland abhing und der synkretistische Streit in Schweden weithin nur ein Reflex der deutschen Streitigkeiten ist.¹⁾ Sodann hat der Streit selbst verschiedene Dimensionen: er ist die theologische Auseinandersetzung zwischen dem Gnesiolutheranertum der Wittenberger und dem Philippismus der Helmstedter Theologen, bei denen sich eine mehr humanistische Einstellung bemerkbar macht, die sich in der stärkeren Pflege der Patristik, der philologischen Exegese und der Offenheit gegen Aristotelismus und Naturrecht ausdrückt. Insofern gehört der synkretistische Streit in die Vorgeschichte des Rationalismus. Eine zweite Dimension des Streites ist aber seine kirchenpolitische Bedeutung mit der unionistischen Tendenz zwischen Reformierten und Lutheranern. Diese scheidet G. aber in seiner Abhandlung aus, weil ja eine solche Union für Schweden kein Problem war. Es bleibt für Schweden der Streit eine theologische Angelegenheit, die freilich insofern über das Theologische ins Politische vorstößt, als durch den Bekenntnisstand Schweden zugleich ein Mittel hat, in die allgemeine europäische und vor allem die deutsche Politik einzugreifen. Es kreuzen sich hier zwei Interessen: einmal das vor allem von der schwedischen Pfarrerschaft vertretene Interesse des internationalen Luthertums, also das kirchlich-ökumenische Interesse im Sinne des lutherischen Konfessionalismus, der sich für Wittenberg und die F. C. und gegen Helmstedt entscheidet, und das von der Regierung vertretene Interesse, sich die Möglichkeit zu wahren, die konfessionelle Stellung Schwedens als politisches Mittel in der deutschen Politik zu verwenden. Während Axel Oxenstierna die orthodoxe Linie vertritt und an der Durchsetzung der F. C. arbeitet, um die Verbindung mit dem internationalen Konfessionalismus zu stärken, vertritt Kristina die territorial-kirchlich-unionistische Linie, wohl besonders unter dem Einfluß des Bischofs Matthiae, dem zur Last gelegt wurde, er habe durch den Kristina erteilten Religionsunterricht Anlaß zu deren Übertritt zum Katholizismus gegeben. Nach dem Regierungswechsel im Jahr 1654, in dem Karl Gustav Kristina ablöst, wird die Festlegung Schwedens auf die C. A. politisch wieder bedeutungsvoll, weil so die Möglichkeit bleibt, daß Karl Gustav bei seinem Angriff auf Polen mit den unionistischen Dissidenten in Polen, mit Cromwell und Friedrich Wilhelm von Brandenburg Verbindungen aufnimmt. Man fühlt sich bei dieser rein politischen Verwendung von Bekenntnisformeln oft an die Zustände im 4. Jahrhundert erinnert, wo auch die christologische Formel weniger ein Schibboleth der Wahrheit als ein Kampfruf um Königreiche geworden war. Von der heutigen Sicht der Dinge und der ökumenischen Fragestellung her stellt sich dem Leser die Frage, ob der echte Begriff des Ökumenischen im internationalen Konfessionalismus des Luthertums oder in der unionistischen Irenik des sog. Synkretismus vertreten ist. Jedenfalls zeigt die Arbeit von Göransson, daß beide Wege in der Gefahr des politischen Mißbrauchs stehen. Vielleicht ist das über ihre historische Bedeutung hinaus ihr aktueller Wert.

Tübingen

H. H. Schrey

¹⁾ Vgl. hierzu besonders den Aufsatz Göranssons „Schweden und Deutschland während der synkretistischen Streitigkeiten 1645—1660“ (A. R. G. 42. Jgg., 1951, S. 220—243).

Gunnar Westin, *Svensk lutherdom i brytningstider*. Uppsala, J. A. Lindblads Förlag, 1949. 195 S. 8°.

Das Buch des Kirchenhistorikers an der Universität Uppsala, Gunnar Westin, enthält eine Sammlung von Aufsätzen, die das für die schwedische Kirche wichtige Ereignis der Kirchenversammlung von Uppsala 1593 sowie eine Reihe von Gestalten aus der Erweckungsbewegung des 19. Jhd. behandeln. Als König Johann III. 1592 gestorben war, sollte die Erbfolge auf den katholischen König von Polen, Sigismund, übergehen. Um eine Rekatholisierung des Landes zu verhindern, berief der Herzog Karl eine Versammlung schwedischer Notabeln nach Uppsala, um die religiöse und damit zugleich die politische Einheit des Landes zu festigen und dem Thronfolger den etwaigen Versuch einer Rekatholisierung unmöglich zu machen. Westin ist der Ansicht, daß die „katholische Gefahr“ in der Geschichtsschreibung der Folgezeit stark übertrieben wurde und aus der Uppsala-Versammlung ein fast mythisches Symbol der nationalen Einheit Schwedens gemacht wurde.

Die zweite große Gruppe von Aufsätzen befaßt sich mit der freikirchlichen Bewegung des 19. Jhd. Westin, selbst Freikirchler, bewegt sich hier auf seinem eigentlichen Forschungsgebiet. „Die schwedische Freikirchenbewegung ist ein Ausfluß der alten schwedischen Leserbewegung, jedoch unter starkem Einfluß anglo-amerikanischer Frömmigkeit, nicht so sehr in der Theologie als vielmehr in der Lebensauffassung und im Frömmigkeitstypus und besonders in den Arbeitsmethoden“ (56). Westin erkennt die Zusammenhänge zwischen wirtschaftlichem Liberalismus und dem Prinzip der freien Konkurrenz einerseits und der Entstehung der freikirchlichen Bewegung anderseits. Die neue mittelständische Schicht stellt die meisten Anhänger. Sie findet in dieser Bewegung ihren geistigen Ausdruck. Westin zeichnet ein lebendiges Bild der methodistischen und baptistischen Erweckung in Schweden, die mit den Namen Scott, Wiberg, Nilsson und Hazelius verbunden ist. Durch die Propaganda für Äußere Mission und Abstinenz wurde die Bewegung in weiten Kreisen des Volkes bekannt. Durch die Schaffung einer eigenen Presse entsteht die Möglichkeit einer christlichen politischen Stellungnahme im Sinne der freikirchlichen Bewegung, wobei der Kampf um das Organisationsrecht und die Versammlungsfreiheit im Vordergrund steht. In der Vorgeschichte der freikirchlichen Bewegung, die von Westin nur summarisch behandelt wird, wäre neben den vor allem von Pleijel (Lund) untersuchten Einflüssen des deutschen herrnhutischen Pietismus auch auf den schwäbischen Pietismus hinzuweisen, besonders auf F. M. Roos, dessen Erbauungsschriften heute noch in Südschweden gelesen werden.

Tübingen

H. H. Schrey

B. K. Kuiper, *The Church in History*. Grand Rapids, Mich. Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1951. 499 pp. \$ 34.95.

This volume was prepared for use as a textbook in church history in secondary schools upon the request of the Educational Committee of the Board of the National Union of Christian Schools. It is composed of fifty-six chapters which are divided into the following five sections: When the Church Was Young, The Church in the Middle Ages, The Church in the Reformation, The Church in the Post-Reformation Era, and the Church in the United States. Each section has an appropriate introduction and outline. The more than one hundred

and fifty illustrations, maps, diagrams, and chronological outlines provide valuable aids. The treatment is fair, conservative, constructive, and free of denominational bias. It is comprehensive and clear and offers a readable survey of the church in history for the general reader as well as the student in secondary schools.

Lutheran Theological Southern Seminary

John B. Moose

Columbia 3, South Carolina

III. Zeitschriftenschau

„Antonianum“ XXVI (1951), S. 40-48 bringt die programmatisch bedeutsamen Ausführungen von Etienne Gilson: „*Les recherches historico-critiques et l'avenir de la scolastique*“ (Vortrag in der Schlußsitzung des internationalen scholastischen Kongresses in Rom, September 1950). Ebenso wie die großen Theologen des 13. Jh. ihre Theologie nicht auf irgendeine zeitgebundene Philosophie gründeten, sondern vom Glauben ausgehend eine neue Metaphysik schufen, in der die Formeln des Aristoteles einen veränderten Sinn erhielten, so dürfe eine neue Scholastik nicht auf der in dauernder Wandlung begriffenen modernen Naturwissenschaft und Philosophie aufgebaut werden. Die Scholastik werde nur zu sich selbst zurückfinden, wenn sie dem Rat der Geschichte folgend zur Theologie zurückkehre. — Ib. S. 99—114 berichtet P. Aegidius Magrini O. F. M. („*De nova editione critica operum omnium Ioannis Duns Scoti*“) anlässlich des Erscheinens der ersten beiden Bände der kritischen Scotus-Ausgabe (1950) über die Geschichte, den Zweck und die Gliederung der Edition sowie über die bei der Text- und Druckgestaltung befolgten Grundsätze. — Ib. S. 115—128 stellt P. Ludgerus Meier O. F. M. („*Iter Britannicum Scotisticum*“) die auf seiner Forschungsreise in englischen Bibliotheken ermittelten Scotus-Handschriften zusammen.

In der „*Bibliothèque d' Humanisme et Renaissance*“,¹⁾ Bd. XIII (1951), S. 26—42 analysiert P. Mesnard („*La Paraclesis d'Erasme*“) dieses knappe Kompendium der Philosophia Christi und gibt eine französische Übersetzung des Werkes. — Albert Hyma: „*Erasmus and the Oxford Reformers (1503—1519)*“ („*Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*“ N. S. XXVIII (1951), S. 65—85) betont, seine ib. Jg. XXV begonnenen Ausführungen fortsetzend, das Verbindende zwischen Erasmus und Thomas Morus sowie die starke Divergenz der Wegrichtungen von Erasmus und John Colet. Er legt ferner besonderes Gewicht auf die meist verkannte Bedeutung Lucians und der niederländischen Eindrücke des Morus für die „*Utopia*“ und rückt von seiner früheren Auffassung (in „*Christianity and Politics*“, 1939), Morus habe für Kommunismus und uneingeschränkte Toleranz plädiert, ab. Die seit 1519 deutlich erkennbare Abkühlung von Morus' Freundschaft mit Erasmus betrachtet H. als eine Folge der Abkehr des Engländers von seinen humanistischen Arbeiten zugunsten der literarischen Produktion in seiner Muttersprache, während Erasmus in der seinen niemals etwas veröffentlichte.

M. van Durme: „*A propos du quatrième centenaire de la mort de Nicolas Perrenot de Granvelle*“ (B. H. R. XIII S. 270—294) zeichnet in großen Zügen ein

¹⁾ Im folgenden abgekürzt: B. H. R.

Bild des ersten Beraters Karls V. während der Jahre 1530—1550, dem bisher noch keine größere zusammenfassende Darstellung gewidmet worden ist. Als charakteristische Grundzüge G's. arbeitet der Vf. dessen erasmianische und antimachiavellistische Haltung heraus. Das Bemühen um einen Ausgleich der Gegensätze sei die Seele der Politik des Kanzlers, ebenso in der deutschen Religionsfrage — das Interim ist nach Ansicht des Verfassers teilweise G's. Werk — wie auf dem Gebiet der kaiserlich-französischen Beziehungen (Crépy). Karl V. habe ihm noch größeres Vertrauen als Gattinara und Los Cobos geschenkt, G's. Schwäche (sein Streben nach Befriedigung persönlicher Interessen) sei nicht zum Schaden des Kaisers ausgeschlagen. Als schöpferischer Geist könne G. nicht bezeichnet werden, wohl aber als ein überaus aktiver, scharfblickender und gewandter Politiker.

Fritz Blanke: „*Ikongraphie der Reformationszeit. Fragen um ein Cranach-Bild*“ („Theologische Zeitschrift“ VII (1951), S. 467—471) versucht die auf einem zwischen 1532 und 1537 entstandenen Reformatorenbild Lucas Cranachs d. Ä. (Museum of Art, Toledo-Ohio) dargestellten Persönlichkeiten zu identifizieren. Nach einer Namensliste auf der Bildrückseite, die frühestens um 1600 nachgetragen sein dürfte, handelt es sich um Luther, Melanchthon, Karlstadt, Zwingli und Oekolampad. Die drei letzteren kommen aus „ikonographischen, physiognomischen und allgemein geschichtlichen Gründen“ nicht in Frage. Nicht zu identifizieren vermag B. den angeblichen Oekolampad, in dem vermeintlichen Karlstadt erkennt er Spalatin. Der als Zwingli Bezeichnete (unmittelbar neben dem Kurfürsten Johann Friedrich) weist starke Ähnlichkeit mit Andreas Osiander auf — eine Deutung, die B. im Bewußtsein ihrer Fragwürdigkeit zur Diskussion stellt.

Drei Aufsätze befassen sich mit theologischen Fragen, die aber in die historische Entwicklung tief eingreifen, mit der Theologie Zwinglis, Luthers und Butzers.

Edwin Künzli setzt den Aufsatz über „*Quellenproblem und mystischer Schriftsinn in Zwinglis Genesis- und Exoduskommentar*“ („Zwingliana“ IX, 1950, S. 253—307) fort. Mystisch hat in diesem Zusammenhang nichts mit Mystik zu tun, in der Exegese heißt es hier Suchen eines tieferen Sinnes hinter dem wörtlichen. Wegen seiner praktischen Ziele übernimmt Z. aus der alten Exegese nach dem vierfachen Sinne neben dem *sensus literalis* den *sensus mysticus* in Allegorese und Typologie; in welcher Art, zeigt der Aufsatz ausführlich, untersucht auch das Verhältnis zu der Tradition der Kirchenväter. — Gerhard Ebeling: „*Die Anfänge von Luthers Hermeneutik*“ („Zeitschr. f. Theologie und Kirche“ Bd. 48, 1951, S. 172—230) gibt zunächst eine Auswahl der seit 1927 — Holls entsprechendem Aufsatz, Ges. Aufsätze I, 544—582 — bis 1950 erschienenen einschlägigen Arbeiten. Sein Problem, über das er eine größere Arbeit verheißt, ist: wie verhält sich die Genesis von Luthers Hermeneutik zur Genesis seiner Theologie? Die Wandlung liegt zwischen 1516 und 1519 — am Schluß lehnt er den vierfachen Sinn ganz, die Allegorese grundsätzlich ab, hat sich zum *sensus verbalis* gewandt — *aliud est enim mysticum, aliud spirituale* (mysticum im obigen Sinne?). Er stellt *literalis* und *spiritualis* nebeneinander. Welchen Ort nimmt diese exegetische Wandlung ein zur theologischen? Läßt sich in L's. erster Psalmenvorlesung 1511—1515 eine Besonderheit in L's. Hermeneutik feststellen, die sowohl mit der Wandlung seiner Theologie zusammenklingt, wie den Umbruch seiner Hermeneutik 1516—1519 notwendig macht? Schon hier sprengt er das überkommene theologische Denken. Hier setzt die Untersuchung ein. Man sieht den Gegensatz gegen Zwingli auch hier. — Weniger

tief ist zunächst das Problem bei Butzer, das R. Stupperich im Anschluß an seinen Aufsatz im A. R. G. 1938, S. 85 ff. darstellt: „*Schriftverständnis und Kirchenlehre bei Butzer und Gropper*“ („Jahrbuch f. Westfälische Kirchengeschichte“ Bd. 43, 1950, S. 109—128). Für B. beruht die Kirche allein auf der Schrift. Vom Schriftverständnis her sucht er Verständigung, Einheit der Kirche. Z. B. sieht er im Neuen Testament Verbindung von Gnade und Lohn — von da aus kann der spätere Kardinal Gropper, um 1530 Ratgeber des Kölner Erzbischofs Hermann von Wied, Linien zur alten Kirche suchen, in seinem Enchiridion für den Sprengel Köln sucht er Vermittlung 1538. Bei den Wormser Ausgleichsverhandlungen 1540 stehen sich die alten Bekannten gegenüber — das Ergebnis ist besonders der 5. Artikel des Regensburger Buches (vgl. Stupperich A. R. G. 1939). Der Erzbischof ruft Butzer mehrfach nach Bonn und neigt ihm zu — da tritt Gropper ihnen entgegen; das Ende ist der Sieg der alten Kirche in Köln.

Ein kommentierter Neudruck von Butzers Schrift „Ein Summarischer vergriff der Christlichen Lehre und Religion“, besorgt von François Wendel („*Martin Bucer. Résumé sommaire de la doctrine Chrétienne, 1548*“), erschien in der „*Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*“ XXXI (1931), S. 1—101, synoptisch danebengestellt eine französische Übersetzung des Werkes durch den Herausgeber. — Ib. S. 102—156 schildert Amedeo Molnar („*La correspondance entre les Frères Tchèques et Bucer. 1540 à 1542*“) in seiner Einführung zu dem mitgeteilten Briefwechsel die Entwicklung der Beziehungen zwischen der Böhmisches Brüderunion und Straßburg während dieses Zeitraumes. Die Fühlungnahme führte dazu, daß eine Synode der Brüdergemeinde beschloß, Butzers Schrift „Von der wahren Seelsorge“ ins Tschechische zu übersetzen (erschienen 1543). — Bemerkenswert für die Ausstrahlungen von Straßburg nach dem Osten ferner der Aufsatz des führenden polnischen Reformationshistorikers Stanisław Kot: „*Le rayonnement de Strasbourg en Pologne à l'époque de l'humanisme*“ in der „*Revue des Etudes Slaves*“ XXVII (1951), S. 184—200.

Im „Jahrb. f. Westfäl. Kirchengeschichte“ Bd. 43 (1950), S. 21—108, leitet Martin Kriegl seinen Bericht über „*Die Einführung der Reformation in der Stadt Minden*“ ein durch eine Darstellung der kirchlichen Entwicklung in der Bischofsstadt vor der Reformation. Der Stadtkämmerer bereitet im Frieden mit dem Bischof die Einführung 1529—1530 vor. Anhang: die plattdeutsche „Christlike Ordeninge der Erlyken Stadt Minden“ von Nik. Krage, 1530.

Auf Grund eines Fundes von 30 Briefen Contarinis aus den Jahren 1511—1523 stellt Hubert Jedin („*Ein ‚Turmerlebnis‘ des jungen Contarini*“) im „Historischen Jahrbuch“ Bd. 70 (1951), S. 115—130, dessen religiöse Jugendentwicklung — Parallelen und Differenzen zu Luthers religiösem Werdegang herausarbeitend — dar. In seinem Karsamstagerlebnis von 1511 erfuhr C. die Unzulänglichkeit aller Bußwerke, glaubte zunächst aber noch, Gott verlange von ihm außer dem Glauben an und der Hoffnung auf Christus auch einen „Anfang der Liebe“ zu ihm. Nach neuen schweren Erschütterungen verlor er 1513 jegliches Vertrauen in die eigene Leistungsfähigkeit hinsichtlich der Heilsaneignung. Im Zusammenhang mit dem Wormser Reichstag von 1521, wo C. Luther allerdings nicht sah, muß er Schriften von ihm kennengelernt haben. Im letzten Brief (7. 2. 1523) bekennt C.: „Wir dürfen nicht im geringsten auf uns selbst vertrauen, sondern werden gerecht

durch eine fremde Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit Christi.“ Den C. von 1523 als „Lutheraner“ zu bezeichnen, erscheint dem Vf. nicht angängig. Die Bedeutung der Briefe liegt nach ihm vor allem darin, daß sie zeigen, daß C.'s Beweggründe in der Ära der Religionsgespräche „viel stärker und viel persönlicher waren, als man bisher wußte.“

Eine neue Interpretation des „Cymbalum Mundi“ gibt V.-L. Saulnier („*Le sens du Cymbalum Mundi de Bonaventure Des Périers*“, B. H. R. XIII, S. 43—69. 137—171), ausgehend von einem Überblick über die bisherigen Deutungen dieses rätselvollen Werkes. Er hält sowohl die Versuche, das „Cymbalum“ als eine weder bössartige noch tiefgehende Satire eines im Grunde kirchentreuen Katholiken aufzufassen, als auch die verschieden nuancierten Thesen, daß das Werk einen radikalen Angriff gegen die Grundlagen des christlichen Glaubens darstelle, für unbefriedigend und charakterisiert das „Cymbalum“ als eine „Apologie des Schweigens“. Aus der Erkenntnis der Unabänderlichkeit der Welt heraus lehne Des Périers jegliches Wirken wollen ab. Er stelle nicht den Gottesglauben an sich in Frage, sondern lediglich das Vertrauen in dessen traditionsgebundene oder als Neuerer auftretende Interpreten. Seine religiöse Haltung sei durchweg der erasmianische „Evangelismus“; ohne inneren Bruch habe er sich vom militanten zum schweigenden „Evangelisten“ gewandelt. Wirkungsverzicht und die Forderung, unbehelligt gelassen zu werden, kennzeichnen diesen „hesuchistischen“ Evangelismus, den am Ende der 1530er Jahre auch Margarethe von Navarra — wohl unter dem Einfluß von Des Périers — und Rabelais vertraten. Getreu seinem selbstaufgelegten Gesetz, zu schweigen, hat Des Périers nach dem „Cymbalum“ nichts mehr veröffentlicht.

François Ruchon: „*Jean de Sponde et ses Méditations sur les Pseaumes*“ (ib. S. 295—311) umreißt die Bedeutung dieses 1588 erschienenen, bisher verloren geglaubten Werkes, von dem er durch den eben veröffentlichten Bd. 176 des Kataloges der Pariser Nationalbibliothek Kunde erhielt. Die „Méditations“ sind eindeutig protestantisch, die beigegebenen „Stances de la Cène“, „Stances de la Mort“ und „Sonnets de la Mort“ müssen demnach vor dem Übertritt des Dichters zum Katholizismus entstanden sein. Bei seiner Konversion hat möglicherweise die tiefe Anhänglichkeit an Heinrich von Navarra, dem die „Méditations“ gewidmet sind, eine Rolle gespielt. Eine Reihe von Fragen bleiben auch nach diesem wichtigen Fund offen, bzw. werden durch ihn aufgeworfen. — Über die frühesten französischen Dichtungen von Jean de Sponde vgl. E. Droz: „*Jean de Sponde et Pascal de l'Estocart*“ (ib. S. 312—326).

Im „Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français“ 98. Jg. (1951), S. 69—90, versucht Charles D. Hérisson („*La Contribution des Huguenots Français et de leurs descendants à la Vie Nationale Sud-Africaine*“) die Bedeutung der 1688-89 nach dem Kapland emigrierten Hugenotten und ihrer Nachkommen für die heute in der Südafrikanischen Union zusammengefaßten Gebiete zu bestimmen. Die knapp 250 Einwanderer machten bei ihrer Ankunft ein Fünftel bis ein Sechstel der Kolonisten aus; ihre Sprache verschwand zwar schon im Laufe der zweiten Generation, aber heute noch trägt etwa ein Achtel der Weißen in der Union Familiennamen, die rein französisch oder französischen Ursprungs sind. Der Beitrag des hugenottischen Elements zur Entwicklung der verschiedenen Lebensgebiete läßt sich schwer präzise erfassen. Der Glaubeenseifer der

Einwanderer hat wohl über ihre eigenen Kreise hinaus das religiöse Leben angeregt; im politischen, sozialen und wirtschaftlichen Bereich (Weinbau!) sind nachhaltige Einwirkungen aufzeigbar. Ihrer Bedeutung ist man sich — wie das 250jährige Jubiläum der Einwanderung bewies — durchaus noch bewußt.

Im „*Journal of Ecclesiastical History*“ II (1951), S. 180—189, stellt Sherwin Bailey („*Robert Wisdom under Persecution 1541—1543*“) mancherlei traditionelle Irrtümer berichtigend, den Verlauf der Verfolgungen dar, denen diese zweitrangige Erscheinung unter den englischen Reformatoren unter Heinrich VIII. ausgesetzt war. — Ib. S. 69—80 berichtet Leo F. Solt („*John Saltmarsh: New Model Army Chaplain*“) über Saltmarsh, der 1646 in Cromwells Heer Feldkaplan wurde und in Streitigkeiten über Freiheit und freie Gnade geriet. — Ib. S. 207—221 beginnt Geoffrey F. Nuttal („*A Transcript of Richard Baxter's Library Catalogus*“) mit dem Abdruck des Kataloges der von Baxter hinterlassenen Bibliothek die gut 1400 Bände umfaßte.

Göttingen-Freiburg i. Brsg.

Hermann Witte - Erich Hassinger

Gedruckt mit Unterstützung der Notgemeinschaft der deutschen
Wissenschaft und der American Society for Reformation Research

Copyright 1952 by C. Bertelsmann Gütersloh
Gesamtherstellung Mohn & Co GmbH Gütersloh
Alle Rechte vorbehalten

Das Archiv für Reformationsgeschichte erscheint bis auf weiteres in 2 Halbjahrsheften zu je 9 Bogen (144 Seiten). 2 Hefte bilden einen Band (Jahrgang).

Bezugspreis: jährlich 22.— DM bzw. 5 \$; für Mitglieder der beiden Gesellschaften: 17.60 DM bzw. 4 \$.

Zahlungen deutscher Abonnenten gehen an den Verlag, Postscheckkonto Hannover 130

Die Mitglieder der American Society for Reformation Research zahlen an den Schatzmeister George W. Forell, St. Peter, Minnesota.

Manuskripte und Besprechungsstücke aus Amerika werden erbeten an Prof. Harold J. Grimm, 76 North Stanwood Road, Columbus 9, Ohio; in Europa an Prof. Gerhard Ritter, Freiburg i. Br., Mozartstraße 48.

Eine Bürgschaft für die Besprechung der einlaufenden Schriften wird nicht übernommen.

The Archiv für Reformationsgeschichte appears semi-annually, each issue consisting of 144 pages. One volume comprises two issues.

The subscription price is 22 DM or \$ 5 a year. For members of either society it is 17.60 DM or \$ 4 a year.

German subscribers are asked to send their subscriptions directly to the publisher, American subscribers to Professor George W. Forell, Gustavus Adolphus College, St. Peter, Minnesota.

Manuscripts, books for review, and all communications concerning editorial matters originating in the United States should be sent to Professor Harold J. Grimm, 76 North Stanwood Road, Columbus 9, Ohio. Those originating in Europe should be sent to Professor Gerhard Ritter, Freiburg i. Br., Mozartstraße 48.